سوم

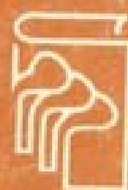


پل ریکور

زندگی در دنیای متن

شش گفتگو، یک بحث

ترجمه‌ی بابک احمدی



زندگی در دنیای متن

پل ریکور

زندگی در دنیای متن

شش گفتگو، یک بحث

ترجمه‌ی بابک احمدی



نشر مرکز

Paul Ricoeur
La vie dans le monde du texte

زندگی در دنیای متن
شش گفتگو، یک بحث
پل ریکور
ترجمه‌ی بابک احمدی

طرح جلد از مهدی سحابی
چاپ اول ۱۳۷۳، شماره نشر ۲۵۰
چاپ سوم ۱۳۸۲، ۱۰۰۰ نسخه، چاپ سعدی
شابک ۹-۰۳۱-۳۰۵-۹۶۴

نشرمرکز، تهران، صندوق پستی ۵۵۴۱-۱۴۱۵۵
کتابفروشی نشرمرکز: خیابان دکتر فاطمی، روبروی هتل لاله
خیابان باباطاهر، شمارهٔ ۸، تلفن: ۸۹۶۵۰۹۸
E-mail:info@nashr-e-markaz.com

ریکور، پل، ۱۹۱۳- Ricoeur, Paul
زندگی در دنیای متن: شش گفتگو، یک بحث / پل ریکور؛ ترجمه‌ی بابک احمدی. ـ [ویرایش ۲]. ـ تهران: نشرمرکز، ۱۳۷۸.
۱۵۹ ص.
ISBN: 964-305-031-9
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه: ص. [۱۴۷]-۱۵۱
چاپ سوم: ۱۳۸۲.
۱. پدیده‌شناسی ـ مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۲. فلسفه مدرن ـ قرن ۲۰ ـ مقاله‌ها و خطابه‌ها. الف. احمدی، بابک، ۱۳۲۷- ، مترجم. ب. عنوان.
۹ ز ۹ ر ۱۴۲/۷
۱۳۷۸
کتابخانه ملی ایران ۲۴۲۹۸-۷۸م*

فهرست

پیشگفتار ۷

پدیدارشناسی و نظریه‌ی ادبی ۲۱

شعر و امکان ۳۱

استعاره و روایت ۵۳

جهان متن، جهان خواننده ۶۳

آفرینندگی زبان ۷۱

اسطوره چون دارنده‌ی دنیاهای ممکن ۹۷

اختلاف تأویل‌ها ۱۱۱

کتابشناسی ۱۴۷

افزونه‌ی چاپ دوم ۱۵۲

پیشگفتار

۱

کتابی که در دست دارید برگزیده‌ای است از گفتگوهای پل ریکور، که همراه شده با بحث مهمی که او در سال ۱۹۸۲ با هانس گئورگ گادامر، فیلسوف آلمانی درباره‌ی اختلاف تأویل‌ها داشت.

به گمان مترجم، خواندن این کتاب سه بهره‌ی اساسی دارد. نخست آنکه راهی است به جهان فکری و فلسفی پل ریکور، که یکی از مهمترین اندیشگران زنده است در فلسفه‌ی اروپای قاره‌ای، و از بنیان‌گذاران هرمنوتیک مدرن، که در زمینه‌ها و مباحث متعددی نوشته و درس داده است: از فلسفه‌ی زبان و نظریه‌ی ادبی، تا پدیدارشناسی اراده، از اندیشه‌ی دینی و خداشناسی تا فلسفه‌ی تاریخ و سیاست. کارهای او نمونه‌هایی است از نگرش انتقادی ـ فلسفی امروز و پیشرفتگی منطق مکالمه و بنیان تأویل. در این گفتگوها که می‌خوانید، ریکور کوتاه اما با روشنی و صداقت از کارهایش یاد کرده است. هر چند جستارهای این کتابِ کم‌حجم، تمام پهنه‌ی کار فکری فیلسوف را دربر نمی‌گیرد، اما دستکم نقشه‌ی راهنمایی است برای نوسفران که خطر کرده‌اند و به دنیای او گام نهاده‌اند. بسیاری از نکته‌های اساسی اندیشه‌اش، اینجا، جز به اشاره‌ای نیامده‌اند، اما شاید نکته‌ی مهمی، در خطوط اصلی خود روشن شده باشد، و آن مفهوم «جهان متن» است و نسبت آن با روایت و تأویل، که خاصه در نظریه‌ی ادبی ریکور جایگاه والایی دارد.

بهره‌ی دوم این کتاب، شناخت موقعیت کنونی خرد و فلسفه‌ی هرمنوتیک است. خواننده از زبان یکی از متفکران این آیین با مهمترین

مباحث امروزی‌اش آشنا می‌شود، و به ویژه آن هسته‌ی اصلی بحث از هرمنوتیک مدرن را می‌شناسد که در تقابل با برداشت رمانتیک از تأویل شکل گرفته است. دشوار نیست دریابیم که این تقابل، یا بهتر بگویم این گسست، به هیچ رو محدود به «فن تأویل متن» نمانده، بل قلمرو گسترده‌ی نظریه‌ی شناخت و فلسفه‌ی خواست و کنش را نیز دربرگرفته است. شاید بتوان همچون ریکور گفت که تمایز مورد بحث به دقیق‌ترین معنای واژه اخلاقی است، و مقصود از تفاوت اخلاقی، راهیابی هرمنوتیک مدرن به گستره‌ی ممنوع، و البته هراس‌انگیز، عدم یقین است.

اشارت آخر، بهره‌ی سوم کتاب را آشکار می‌کند. شناخت مباحث هرمنوتیک مدرن، و به گونه‌ای خاص هرمنوتیک ریکور، به حاکمیت ایقان فلسفی پایان می‌دهد، و افق تازه‌ای پیش روی خواننده می‌گشاید. محدوده‌ی تنگ اطمینان به آخر می‌رسد، و شک و تردید شکل می‌گیرند. شیوه‌ای از اندیشیدن، و دیدن جهان آغاز می‌شود که حقیقت را در سلطه و اختیار «من» نمی‌داند، بل برای ادراک، و حتی توضیح دیگری از آن، همچون لحظه‌ای از حقیقت اعتبار و احترام قائل می‌شود، و می‌پذیرد که موجودی متمایز، با خواست‌ها، باورها، انتظارها و کنش‌هایی متفاوت، به اندازه‌ی «من» بیانگر حقیقت است. برای انسان مدرن در کل، و به ویژه برای ما، ضروری بل حیاتی است شنیدن آوای کسانی که از این واقعیت حرف می‌زنند که واقعیت در اختیار «من»، و ایدئولوژی «من» نیست؛ کسانی که رواداری و آزادی فکر و بیان را پیش می‌کشند، یعنی بحث از آزادی کسی دیگر را که چون ما نمی‌اندیشد، و اندیشه‌ای را چنان که ما می‌پسندیم، و درست می‌دانیم، بر زبان نمی‌آورد.

ریکور متفکری جدی و اندیشه‌اش اصیل و جذاب است، اما خود او از ما می‌خواهد که شیفتگی غیرعقلایی را کنار بگذاریم، با فلسفه‌اش به گونه‌ای نقادانه رویارو شویم، با متنی که آفریده بجنگیم، و از او بشارتگر رهایی و رستگاری نسازیم. من نمی‌دانم که آزادی و نجات ممکن هست یا نه، ولی این را می‌دانم که زندگی در عدم ایقان هرچند دشوار است، اما بارها انسانی‌تر است. ریکور در فهم این آموزه‌ی زندگی به من یاری داد،

این ترجمه را ادای دین شاگردی به آموزگارش بدانید.

۲

پل ریکور به سال ۱۹۱۳ در شهر والنس، در فرانس متولد شد. در سوربن فلسفه خواند، شاگرد گابریل مارسل بود، هم به فلسفه‌ی او علاقه داشت و هم به هستی‌شناسی کارل یاسپرس. در سال‌های جنگ زندانی آلمانی‌ها بود، و در زندان کتاب ادموند هوسرل ***ایده‌های راهگشا برای گونه‌ای از پدیدارشناسی*** را ترجمه کرد. هرچند در سال‌های بعد، از شناخت‌شناسی پدیداری دور شد، اما به آسانی می‌توان مُهر و نشان اندیشه‌ی هوسرل را بر بسیاری از آثارش یافت. ریکور از ۱۹۴۹ تا ۱۹۵۷ در دانشگاه استراسبورگ، و سپس تا ۱۹۶۶ در دانشگاه سوربن پاریس تدریس کرد؛ از سال ۱۹۶۶ در نانتر درس داد، اما سه سال بعد در اعتراض به دخالت‌های پلیس در امور این دانشگاه، از کارش استعفا داد. ریکور از میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۷۰ در دانشگاه شیکاگو، در ایالات متحد نیز تدریس کرد؛ «مرکز پژوهش‌های پدیدارشناسی و هرمنوتیک» را در پاریس پایه نهاد، و ریاست «انجمن بین‌المللی فلسفه» نیز با اوست.

آثار مهم ریکور (که عناوین اصلی آن‌ها را می‌توانید در کتابشناسی پایانی بیابید) عبارتند از:

کارل یاسپرس و فلسفه‌ی هستی، که آن را به یاری میکل دوفرن، به سال ۱۹۴۷ نوشت، و منتشر کرد. این کتاب که سال‌هاست تجدید چاپ نشده، شرحی است از اندیشه‌ی مارسل که خود فیلسوف آن را پسندید و کتابی دقیق خواند. یک سال بعد یعنی در ۱۹۴۸ ریکور کتاب ***گابریل مارسل و کارل یاسپرس*** را منتشر کرد. عنوان دوم کتاب «فلسفه‌ی راز و رمز و فلسفه‌ی ناسازه» است. اینجا نخستین جلوه‌های فکر فلسفی مستقل ریکور را می‌توان یافت. در ۱۹۵۰ نخستین مجلد کتاب ریکور ***فلسفه‌ی اراده*** با عنوان ***امر ارادی و امر غیر ارادی*** منتشر شد، در کتابی که در دست دارید، ریکور چند بار به این اثر خود و نظریه‌ی اراده اشاره کرده است. مجلد نخست در حکم مقدمه‌ای است به آن نظریه، و در پرتو باور

ریکور به پدیدارشناسی هوسرل نوشته شده است (همزمان با انتشار این مجلد برگردان مشهور و بسیار دقیق ریکور از ***ایده‌های*** هوسرل نیز منتشر شد). ریکور در گفتگوهای همین کتاب اشارتی به علل گسست از هوسرل دارد. خواننده دقیق می‌تواند نشانه‌هایی از این گسست را در دومین مجلد ***فلسفه‌ی اراده*** بیابد، که عنوانش ***هدفمندی و توان*** است، و در دو بخش با نام‌های ***انسان خطاکار*** و ***سویه‌ی نمادین شر***، به سال ۱۹۶۰ چاپ شده‌اند. با این کتاب کار اصلی ریکور آغاز شد. به ویژه در ***سویه‌ی نمادین شر*** دیدگاه هرمنوتیکی او تکامل یافت، که ریشه‌ی اصلی آن را می‌توان در مقاله‌هایش درباره‌ی تاریخ یافت.

کتاب ***تاریخ و حقیقت*** که به سال ۱۹۵۵ منتشر، و در ۱۹۶۴ و ۱۹۹۰ با افزوده‌هایی تجدید چاپ شده، براساس مقاله‌های ریکور درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ، و نقد او از دیدگاه‌های رایج تاریخی فراهم آمده است. این نقادی بیشتر در بخش نخست کتاب آمده که عنوانش «حقیقت در آگاهی تاریخی» است. پاره‌ی دوم از بخش دوم کتاب به نام «گفتار و پراکسیس» در بردارنده‌ی نکته‌هایی از هرمنوتیکِ زبان است که در آثار بعدی ریکور اهمیت بسیار یافت. در گفتگو با ریچارد کرنی یعنی در «آفرینندگی زبان» ریکور به این نکته اشاره کرده است. قدرت، موضوع جستارهای دو پاره‌ی نهایی کتاب، و در واقع بشارتگر فلسفه‌ی کنش ریکور است، که در سویه‌ی سیاسی، در رشته‌ای از مقاله‌های او و در دفاع از لیبرالیسم معاصر، و به ویژه اندیشه‌ی جان راولس درباره‌ی نظریه‌ی عدالت، ادامه یافت. برگزیده‌ای از این مقاله‌ها در مجلد نخست ***خواندن‌ها***، به سال ۱۹۹۱ منتشر شده است. پیش از آنکه به کتاب مهم بعدی ریکور یعنی ***درباره‌ی تأویل*** برسیم، باید در این اشاره‌ی مختصر به آثارش، از مقاله‌های متعددی که درباره‌ی زندگی فکری و فلسفی روزگارش نوشت، یاد کنم. یکی از این مقاله‌ها که اهمیت و ارزش استثنایی دارد، نقدی است که او به سال ۱۹۶۳ بر نظریه و روش ساختارگرایی کلود لوی استروس با عنوان «ساختار و هرمنوتیک» نوشت، و در آن از ابژکتیویسم روش تحلیل ساختاری، و از «کانت‌گرایی فاقد سوژه‌ی متعالی» ساختارگرایان، انتقاد

کرد. این مقاله، امروز که نزدیکی سخن هرمنوتیک به روش ساختاری، موضوع بحث بسیاری از نویسندگان شده، از ارزش خاصی برخوردار است. در همین مورد باید ازمقاله‌های دیگر ریکور درباره‌ی آثار و روش کار آلژیرداس ژولین گرماس در بررسی روایت نیز یاد کنم، که هم اکنون فعلیت بسیار یافته‌اند. این مقاله‌ها (و نیز «ساختار و هرمنوتیک») در مجلد دوم ***خواندن‌ها*** (۱۹۹۲) باز چاپ شده‌اند. جدا از این ریکور از همان دهه‌ی ۱۹۵۰ نگارش مقاله‌هایی درباره‌ی هوسرل و پدیدارشناسی او را آغاز کرد و در سال‌های بعد به مناسبت‌های مختلف نوشتن در این مورد را ادامه داد، برگزیده‌ای از این مقاله‌ها یک بار به زبان انگلیسی در سال ۱۹۶۷ با عنوان ***هوسرل: تحلیلی از پدیدارشناسی او*** منتشر شده‌اند، و باری دیگر به صورت کاملتر، به زبان فرانسوی و با عنوان ***در مکتب پدیدارشناسی***، در سال ۱۹۸۶ چاپ شده‌اند. در این دو کتاب آن دسته از مقاله‌ها که به کتاب تعمق‌های دکارتی هوسرل مربوط می‌شوند، ارزش بسیار دارند، و البته دیگر مقاله‌ها نیز در شناخت پدیدارشناسی کارآیند و به خوبی نشان می‌دهند که هرمنوتیک مدرن چگونه راهش را به یاری پدیدارشناسی یافت.

کتاب ***درباره‌ی تأویل، رساله‌ای در مورد فروید***، به سال ۱۹۶۵ چاپ شد. هرچند ریکور خود امروز به آن انتقادهایی دارد، اما از سوی بسیاری از ناقدان همواره چون یکی از مهمترین کارهای او به شمار رفته است. کتابی است در نقد به روانکاوی فروید، که از سه بخش شکل گرفته است. بخش مقدماتی نخست عنوانی روشنگر دارد: «معضل: وضعیت فروید». در این بخش جستارهایی درباره‌ی جایگاه روانکاوی فروید در فلسفه‌ی مدرن، خاصه با توجه به نکته‌ی مرکزی تأویل از دیدگاه این اندیشمند آمده است. اینجاست که ریکور فاصله‌ی «روش هرمنوتیک» را از روانکاوی نشان می‌دهد، و در عین حال می‌کوشد تا امکان‌های بهره‌وری هرمنوتیک را از تأویل فرویدی آشکار کند. بحث از این «میانجی واقعیت» به ایده‌ی «اختلاف تأویل‌ها» می‌رسد، که در واپسین جستار همین کتاب کوچکی که در دست دارید، می‌توانید از مقام مرکزی‌اش در اندیشه‌ی

ریکور باخبر شوید. بخش دوم «تحلیل: خواندن فروید» از مسأله‌ی شناخت‌شناسی فروید آغاز می‌شود، و ایده‌ی فرویدی «انرژتیک» را در برابر هرمنوتیک می‌گذارد، و بعد می‌کوشد تا نابسندگی آن را، در آنچه خود فروید یک بار «تأویل فرهنگ» خوانده بود، نشان دهد. در گام بعد به پرسشی مرکزی می‌رسیم که گسترش دیدگاه فرویدی تأویل فرهنگی، حتی آنجا که غریزه‌ی مرگ را مطرح می‌کند، پاسخی بدان ندارد: واقعیت چیست؟ این مهمترین مورد متمایز است میان دیدگاه ریکور و مباحث ژاک لاکان. بخش سوم و نهایی کتاب با توجه به این دیدگاه نقادانه، یکسر به کارکرد اندیشه‌ی فروید در فلسفه می‌پردازد. این بخش با نام «دیالکتیک: یک تأویل فلسفی از فروید» با اشاره به ناکامی شناخت‌شناسی فروید، از راه نکته‌ی سوژه، و به یاری پدیدارشناسی، تفاوت ادراک روانکاوانه و شناخت هرمنوتیک از نماد را مطرح می‌کند. پاره‌ی نهایی کتاب که از رویکرد هرمنوتیک به نماد بحث می‌کند، نسبت به ***سویه‌ی نمادین*** شرگامی است به جلو. برگردان انگلیسی کتاب ***درباره‌ی تأویل*** با نام ***فروید و فلسفه*** (که عنوان بهتری است، و جامعیت مباحث کتاب را بیشتر نمایان می‌کند)، به سال ۱۹۷۰ منتشر شده است.

درباره‌ی تأویل، دیدگاه کلی ریکور در مورد هرمنوتیک را روشن کرد، و در عین حال آن را تکامل داد، این جنبه‌ی کاملتر، شاید به دلیل نو بودن بحث و فاصله‌ای که با نظر دیگر متفکران هرمنوتیک مدرن، خاصه با بحث گادامر، داشت آسان درک نمی‌شد. در نتیجه ریکور نگارش مقاله‌های متعددی درباره‌ی هرمنوتیک مدرن را آغاز کرد. برگزیده‌ای از این رساله‌ها با عنوان ***اختلاف تأویل‌ها، مقاله‌هایی درباره‌ی هرمنوتیک*** به سال ۱۹۶۹ منتشر شد، که برگردان انگلیسی آن هم پنج سال بعد چاپ شد. این کتاب، که بیش از دیگر نوشته‌های فیلسوف خوانده شده، و بسیاری با شنیدن نام او به یاد این مقاله‌ها می‌افتند، از دیگر آثار ریکور ساده‌تر است. مقاله‌ها به پنج بخش تقسیم شده‌اند: نخستین به نقد ریکور از ساختارگرایی اختصاص دارد. بخش دوم شرح ساده‌تر، اما در عین حال بسیار دقیقی است از نکته‌های مهمی از کتاب ***درباره‌ی تأویل***، و از نقد

ریکور به روانکاوی فرویدی. در بخش سوم از نسبت میان هرمنوتیک و پدیدارشناسی بحث، و تا حدودی دلیل گسست ریکور از شناخت‌شناسی هوسرل روشن شده است. هر سه مقاله‌ی این بخش، که درباره‌ی هیدگر، نابر، و مفهوم سوژه هستند تلاش ریکور را در یافتن راهی تازه در قلمرو خرد هرمنوتیک نشان می‌دهند. بخش چهارم مقاله‌ها توضیح بیشتری است از مباحث کتاب **سویه نمادین شر** که شماری از نکته‌هایش در گفتگوی ریکور با ریچارد کرنی در کتاب حاضر آمده است. این مباحث راه را می‌گشایند تا در بخش پنجم و نهایی، رساله‌های کوتاه اما بسیار مهم ریکور درباره‌ی دین، بهتر درک شوند. از این مقاله‌های یکی مقدمه‌ای است بر اندیشه‌ی رودلف بولتمان، و چهار نوشته‌ی دیگر درباره‌ی مفاهیمی چون نماد، آزادی و گناه هستند. غیر از ***اختلاف تأویل‌ها*** برگزیده‌ای از مقاله‌های ریکور در مورد مباحث سیاسی و اجتماعی به زبان انگلیسی در سال ۱۹۷۴ در اوهایو منتشر شد، که در آن مقاله‌ای هم به شرح موضع ریکور در بحث مشهور گادامر و هابرماس اختصاص دارد. دانشگاه مسیحی تکزاس هم در سال ۱۹۷۶ رساله‌ای از ریکور را به زبان انگلیسی و با عنوان ***نظریه‌ی تأویل: سخن و افزونه‌ی معنایی*** چاپ کرد، که بنیان اصلی بحث ریکور را درباره‌ی هرگونه تأویل متن، و نه فقط متن دینی آشکار می‌کند، و مهمتر، در حکم آغاز بحث ریکور است در نظریه‌ی ادبی.

از آنچه تا آن روزگار ریکور در مورد تأویل نوشته بود، خطوط اصلی فلسفه‌ی هرمنوتیک، و نیز بنیان نظریه‌ای تازه در مورد زبان دانسته می‌شد، اما هنوز نکته‌ی مهمی باقی مانده بود، کارکرد مجازهای زبانی، و به ویژه استعاره که دانای بزرگ ایرانیِ نظریه‌ی بیان، عبدالقادر جرجانی آن را «شاه مجازها» خوانده است. استعاره در اندیشه‌ی ریکور حلقه‌ی رابط هرمنوتیک زبان با نظریه‌ی ادبی شد. کتاب مهم بعدی ریکور ***استعاره‌ی زنده*** از این نظر اهمیت فراوانی در تاریخ هرمنوتیک دارد. این کتاب به سال ۱۹۷۵، و ترجمه‌ی انگلیسی‌اش در ۱۹۷۸، منتشر شد. اساس بحث ریکور در این کتاب کشف راز گذر معنا به مصداق است.

کتاب از هشت مقاله تشکیل شده، که در مجموع نظریه‌ی ریکور در مورد مجازهای بیان را آشکار می‌کند. ریکور نشان داده که نزد ارسطو نام حامل اصلی استعاره بوده است، اما در نظریه‌ی بیان که پس از رنسانس، به ویژه در دوره‌ی کلاسیک (یعنی سده‌ی هفدهم) مطرح بود استعاره در حد هر نوع واژه‌ای، و در نظریه‌ی زبان‌شناسی جدید، با آثار امیل بنونیست، در حد گزاره و جمله مطرح شده است. کار تازه‌ی ریکور این است که استعاره را در حد سخن معتبر دانسته، و در دفاع از این نظر که در نگاه نخست سخت شگفت‌آور می‌نماید، نوشته است.

با ***استعاره‌ی زنده*** ریکور از قلمرو نظریه‌ی بیان به گستره‌ی نظریه‌ی ادبی (که او خود همواره از آن با واژه‌ی یونانی «پوئه سیس» یاد می‌کند) گام نهاد. اکنون ***روایت*** در مرکز توجه او قرار گرفته بود، که سال‌ها پیش نیز آن را مفهومی کلی خوانده بود که شامل هر دوی گزارش تاریخی و گزارش داستانی می‌شود. ریکور پژوهش خود را در مورد روایت و گزارش آغاز کرد و زود دریافت که کلید بحث در «مفهوم رازآمیز قدیمی فلسفه» یعنی زمان نهفته است. در این سال‌های پژوهش، او گاه نتیجه‌ای از یافته‌هایش را به صورت مقاله‌هایی در نشریه‌های گوناگون در فرانسه و ایالات متحد چاپ می‌کرد، یکی از مهمترین این مقاله‌ها، رساله‌ای است که پیش‌تر هم از آن یاد کردم. رساله‌ی «نظریه‌ی تأویل: سخن و افزونه‌ی معنایی» نخستین گام جدی هرمنوتیک مدرن است به سوی نظریه‌ی کلی ادبی و پوئه سیس، و به همین دلیل این نوشته‌ی کوتاه جایگاه ویژه‌ای در آثار ریکور دارد. در پیشگفتار این رساله ریکور هدف خود را چنین شرح داد: «ارزیابی و تخمین گام به گام راه‌حل‌هایی که بر یک مسأله‌ی واحد ارائه می‌شوند، بر شناخت زبان در حد آفریده‌هایی چون شعرها، روایت‌ها، و رساله‌ها خواه ادبی و خواه فلسفی» (ص ۹). سرانجام نتیجه‌ی پژوهش‌های ریکور در این موارد در مجلد نخست ***زمان و گزارش*** منتشر شد. از سوی دیگر ریکور به تدریس فلسفه ادامه می‌داد، و کتاب‌ها و مقاله‌هایی از درس‌های خود فراهم می‌آورد. یکی از این کتاب‌ها اثر پرحجمی است با عنوان ***گرایش‌های اصلی در فلسفه*** که به زبان انگلیسی

به سال ۱۹۷۹ چاپ شده، و دیگری *درس‌هایی درباره‌ی ایدئولوژی و یوتوپیا*ست که در مورد مارکس، وبر، هابرماس، آلتوسر، مانهایم، گیرتز و نیز سن‌سیمون و فوریه است، و به سال ۱۹۸۶، باز به زبان انگلیسی منتشر شده است. دو برگزیده از نوشته‌های ریکور نیز به انگلیسی در سال‌های ۱۹۷۸ و ۱۹۸۱ چاپ شده، که با برگزیده‌ی سوم که به تازگی منتشر شده، و منبع شماری از گفتگوهایی است که در کتاب حاضر آمده، تصویری از تکامل کار فکری فیلسوف به دست می‌دهند. اینجا از اشاره به یکایک رساله‌هایی که ریکور در مورد تاریخ و فلسفه و نظریه‌ی کنش در نیمه‌ی نخست دهه‌ی ۱۹۸۰ منتشر کرده می‌گذرم، و تنها به یک اثر مهم او اشاره می‌کنم که به زبان انگلیسی منتشر شده، و در نوع خود اثری یکه است. عنوان این کتاب *رساله‌هایی درباره تأویل «کتاب مقدس»* است، و در فیلادلفیا، در ۱۹۸۰، چاپ شده است.

زمان و گزارش اثری است در سه مجلد و بیش از هزار صفحه، که در سال‌های ۱۹۸۵-۱۹۸۳ چاپ شد، و برگردان انگلیسی آن نیز تا سال ۱۹۸۸ به طور کامل منتشر شد. این کتاب یکی از مهمترین آثاری است که در سال‌های اخیر در زمینه‌ی نظریه‌ی ادبی و روایتگری نوشته شده است، و در آن ریکور به نظریه‌ی دقیق و کاملی در مورد آفرینش ادبی (هم از سوی مؤلف و هم از جانب خواننده) شکل داده است، و نیز نسبت پیچیده‌ی میان زمان و روایت را، و در نهایت نسبت زمان با گزارش (به معنای کلی آن) را پیش کشیده است. من از این کتاب ریکور به تفصیل در فصل بیستم کتابم *ساختار و تأویل متن* (مجلد دوم، صص ۶۷۹-۶۱۴) بحث کرده‌ام، و برای پرهیز از تکرار، خواننده را به آن فصل ارجاع می‌دهم. اینجا تنها اشاره‌ای می‌کنم به ساختار کلی و مهمترین نکته‌های کتاب. مجلد نخست، خود به دو بخش تقسیم شده است، نخستین از راه تمایز روایتگری به معنایی ارسطویی با مفهومی که اگوستن قدیس از گزاره‌های زمانمند ارائه کرده، گام اول را در نظریه‌ی ادبی در مورد تمایز میان سه‌گونه تقلید بر می‌دارد. بخش دوم درباره‌ی گزارش‌های روایی تاریخی و داستانی است، و به دقت موارد همانندی و تمایز آن‌ها را روشن

می‌کند. این مسأله در کتابی که در دست دارید، نیز چند بار مورد بحث قرار گرفته است. مجلد دوم با عنوان «پیکربندی زمان در گزارش داستانی» اساس بحث ادبی ریکور را روشن می‌کند. در این مجلد است که ریکور از سه رمان بزرگ ادبیات سده‌ی ما، یعنی ***خانم دالووی*** ویرجینیا ولف، ***کوه جادو*** توماس مان، و ***در جستجوی زمان از دست رفته*** مارسل پروست، به عنوان مثال‌هایی از رمان‌هایی که موضوع اصلی، و در حقیقت قهرمان آن‌ها زمان است، یاد کرده است. مجلد سوم کتاب با عنوان «زمان روایت شده»، که آشکارا اشارتی است به عنوان واپسین مجلد رمان پروست، ***زمان بازیافته***، از دو بخش شکل گرفته است. در بخش نخست برداشت‌های پدیدارشناسانه از زمان با هم قیاس شده‌اند، و در بخش دوم به یاری همین قیاس و تلاش در یافتن این راز که چرا زمان صرفاً روایی است، نسبت میان روایت زندگی و خود آن مطرح شده است. در این میان، توجه ریکور هم به آیین‌های ادبی انگلوساکسون است که پس از «نقادی نو» مطرح شده‌اند (و به ویژه آثاری که در آن‌ها ***نظریه‌ی ادبی*** ارسطو در مرکز بحث بوده)، و هم به کاربرد عملی ساختارگرایی.

در سال ۱۹۸۶ ریکور مجلد دوم کتاب ***مقاله‌هایی درباره‌ی هرمنوتیک*** را با عنوان ***از متن تا کنش*** منتشر کرد. این کتاب نیز برگزیده‌ای است از رساله‌های ریکور که شماری از آن‌ها پیش‌تر به زبان فرانسوی منتشر نشده بودند. این مقاله‌ها به سه بخش تقسیم شده‌اند: بخش نخست به بحثِ نسبت میان هرمنوتیک و پدیدارشناسی می‌پردازد. اوّلین مقاله تقابل خرد هرمنوتیک را با ایدالیسم هوسرلی روشن می‌کند و پیشنهاده‌های جدیدی را در مورد شناخت‌شناسی هرمنوتیکی مطرح می‌نماید. مقاله‌ی دوم در حکم مروری بر تاریخ نسبت مورد بحث یعنی تأثیرپذیری و جدایی هرمنوتیک از پدیدارشناسی است. مقاله‌ی سوم بحثی را آغاز می‌کند که ریکور در آثار بعدی خود پی گرفته، یعنی رابطه‌ی زبان و تأویل. مقاله‌ی چهارم، با توجه به رهایی هرمنوتیک مدرن از ایدالیسم هوسرلی به مناسبت هرمنوتیک دینی (به گونه‌ای خاص تأویل‌های امروزی ***کتاب مقدس***) با هرمنوتیک فلسفی می‌پردازد. بخش

دوم مقاله‌ها در مورد تأویل متن است و در پایان به تأویل کنش می‌رسد. در این بخش شماری از مهمترین نوشته‌های ریکور در تعریف متن، تمیز توضیح و ادراک، و مفهومی نو از تأویل می‌آیند. مباحثی هم آمده‌اند درباره‌ی تخیل در سخن و در کنش و به ویژه آنچه ریکور «خرد عملی هرمنوتیک» خوانده است. سومین بخش مقاله‌ها، به ایدئولوژی، یوتوپیا و اندیشه‌ی سیاسی ریکور اختصاص دارد. مقاله‌ی مهم «اخلاق و سیاست» در پایان این بخش آمده، و در حکم نوعی نتیجه‌گیری است از مقاله‌های دیگر این بخش، که در میان آن‌ها می‌توان نقد ریکور به هابرماس را یافت. این نوشته‌ها راه را می‌گشایند تا مباحث پیچیده‌ی کتاب بعدی ریکوری بهتر دانسته شوند، کتابی که آخرین دستاورد خرد عملی هرمنوتیک، و یکی از مهمترین آثار فلسفی دهه‌ی اخیر است. کتابی با عنوان **خویشتن همچون دیگری**.

خویشتن همچون دیگری در مارس ۱۹۹۰ چاپ شد. کتابی است درباره‌ی میانجی‌های فلسفی‌ای که نسبت میان کنش و زبان را ممکن می‌کنند، و آن میانجی‌ها که فهم این نسبت را آسان می‌کنند. کتاب گامی است به جلو، نسبت به مباحث هرمنوتیک گادامر در مورد منطق مکالمه، درهم شدن افق ادراک‌های سوژه‌ها؛ و بر سهم «کنش گفتاری» در این فراشد تأکید می‌گذارد. کتاب به واپسین مباحث فلسفی دهه‌ی ۱۹۸۰ عنایت دارد، به ویژه بر مباحث فلسفه‌ی تحلیلی در مورد زبان. در عین حال در کل کتاب می‌توان دلمشغولی همیشگی ریکور را باز یافت: نقد به مباحث پدیدارشناسی هوسرل در زمینه‌ی نیّت سوژه. کتاب از ده پژوهش شکل گرفته است. ازمقدمه‌ای درباره‌ی برداشت‌های سنت دکارتی از «من»، به بررسی‌های معناشناسانه از «من» چون ضمیر دستوری می‌رسد، و جایگاه این ضمیر را در گزاره‌های بامعنا می‌یابد. اینجاست که به نظریه‌ی کنش گفتاری می‌پردازد، و همین راهگشای بحث ریکور در مورد کنش می‌شود. پس او نزدیکی‌های کار خود را با معناشناسی رخداد، و از این رهگذر با آراء متفکری چون دیویدسون پیش می‌کشد. مسیر بعدی بحث تا حدودی قابل پیش‌بینی است. از کنش به کنشگر یا فاعل، از آن به

هویت‌یابی، و سرانجام به هویت روایی می‌رسیم. فصل ششم کتاب بحثی است در مورد هویت روایی که نسبت به مباحث زمان و گزارش گامی به پیش است، چون اینجا بحث از اخلاق روایت پیش می‌آید. نکته‌ی آخر بسیار جالب است، چون درست همزمان با پژوهش‌های ریکور که به مباحث این فصل منجر شد، هابرماس و آپل نیز به «اخلاق و کنش گفتاری» پرداخته بودند، و من شرحی از بحث آنان را در کتابم **مدرنیته و اندیشه‌ی انتقادی** آورده‌ام. سه فصل بعدی کتاب ریکور، یعنی فصول هفتم تا نهم به این سویه‌ی اخلاقی، مساله‌ی مهم ضابطه‌ی اخلاقی، و جنبه‌ی اختلاف‌آمیز کنش‌ها (که ریکور آن را «جنبه‌ی تراژیک» خوانده است) می‌پردازند. فصل آخر، همچون گونه‌ای نتیجه‌گیری موقت با پرسش «کدام هستی‌شناسی؟» آغاز می‌شود، و با این حکم به پایان می‌رسد که تنها «سخنِ دیگر» می‌تواند سخن را ممکن کند. هر سخن از فرضِ هستی خود چون سخن دیگر آغاز می‌شود، و براساس آن پیش می‌رود، پس نمی‌تواند از این «موردِ دیگر» بگریزد.

در سال‌های اخیر، ریکور مجموعه‌ای از مقاله‌های کوتاه و بلند خود را در مجلداتی بر اساس موضوعی گرد آورده است، و به این مجموعه عنوان ***خواندن‌ها*** بخشیده است. تاکنون دو مجلد از این مجموعه منتشر شده، عنوان دوم مجلد نخست «درباره‌ی سیاست» است، و به سال ۱۹۹۱ چاپ شده، دومی با نام «سرزمین فیلسوفان» به مقاله‌های فلسفی، و نیز مقاله‌هایی در مورد نظریه‌ی ادبی، نظریه‌ی بیان، و نشانه‌شناسی اختصاص دارد که در سال ۱۹۹۲ چاپ شده است. قرار است که مجلد سوم از مقاله‌های ریکور درباره‌ی هرمنوتیک دینی، و مسأله‌ی قدیمی مورد پژوهش او یعنی مسأله‌ی شر، شکل گیرد.

در این مرور سخت کوتاه آثار ریکور، البته، شماری کثیر از مقاله‌ها و رساله‌های بیش و کم طولانی او از قلم افتاده است. کتابشناسی کامل آثار ریکور به تدوین فرانس. د. وانسینا منتشر شده، که فهرست آثار فیلسوف، و نیز آثاری را که درباره‌ی او نوشته شده‌اند، تا سال ۱۹۸۵، دربر دارد، و مشخصاتش را در پایان کتابشناسی آورده‌ام.

۳

گفتگوهای ریکور که در این کتاب آمده‌اند، از زبان اصلی ترجمه شده‌اند:

گفتگوی نخست، با اریک نخجوانی، به زبان انگلیسی و به سال ۱۹۸۱ انجام گرفته، و نخستین بار در نشریه‌ی زیر چاپ شده:
Modern Language Notes, 96, 5 (december 1981): 1084-90.

این گفتگو را از کتاب زیر ترجمه کرده‌ام:
P. Ricoeur, *A Ricoeur Reader, Reflection and Imagination*, Edited by M. J. Valdes, New York, 1991.

گفتگوی دوم به زبان انگلیسی، و در سال ۱۹۸۲ در دانشگاه شیکاگو انجام شده است؛ و آن را نیز از *A Ricoeur Reader* ترجمه کرده‌ام. بحثی است میان ریکور و فیلیپ فراید درباره‌ی شعر. برخلاف دیگر گفتگوها، که آشکارا به دقت ویرایش شده‌اند، در این یکی حالت گفتاری، و تا حدودی خودمانی، حفظ شده است، هر دو طرف، چند بار بحث دیگری را قطع می‌کنند، و یا در جریان صحبت، به مناسبت یادآوری نکته‌ای تازه مسیر کلام خود را تغییر می‌دهند. همین ویژگی، این گفتگو را جذاب‌تر و خواندنی‌تر از بقیه کرده است. متن اصلی نخستین بار در نشریه‌ی ادبی زیر منتشر شده است:
The Manhattan Review 2 (1982): 6-21.

گفتگوی سوم با کریستیان دلاکامپانی در روزنامه‌ی «لوموند» (اول فوریه ۱۹۸۱) منتشر شده است، یکی از رشته گفتگوها با فیلسوفان فرانسوی که در آن سال در روزنامه منتشر، و بعد، در کتابی چاپ شد که ماخذ ترجمه‌ی حاضر بوده است:
Entretiens Avec LeMonde, 1. Philosophie, Introduction de Christian Delacampagne, paris, 1984: 167-177.

این گفتگو فاقد عنوان بوده، و عنوان «استعاره و روایت» را من برای آن برگزیده‌ام.

گفتگوی چهارم، یعنی «جهان متن و جهان خواننده»، متن کامل بحث ریکور است با ژوئل رومان که در نشریه‌ی زیر منتشر شده است:
Prefaces, no. 1 (mars-avril 1987): 98-101.
خوشبختانه، به متن فرانسوی این گفتگو دسترسی یافتم و توانستم آن را از متن اصلی ترجمه کنم، اما ترجمه‌ی انگلیسی آن در *A Ricoeur Reader* آمده است، و برگردان فارسی را با آن نیز مقایسه کرده‌ام.

گفتگوهای پنجم و ششم، مباحث ریکور با ریچارد کرنی، فیلسوف برجسته‌ی ایرلندی است، که‌در پاریس، و به سال ۱۹۸۱ انجام گرفته‌است، شاید زبان اصلی گفتگو، فرانسوی بوده، اما متن آن تنها به زبان انگلیسی منتشر شده است، نخستین بار در کتاب کرنی با عنوان زیر آمده است:
R. Kearney, *Dialogues With Contemporary Continental Thinkers*, Manchester University Press, 1984, pp. 17-36.
ماخذ این برگردان تجدید چاپ گفتگوها در *A Ricoeur Reader* بوده است.

متن «اختلاف تأویل‌ها: بحث با هانس گئورگ گادامر» را پروفسور سال‌وینر از نوار گفتگوهای سمپوزیومی در دانشگاه دولتی نیویورک (۱۹۸۲) تهیه کرده که در آن گادامر و ریکور هر یک مقاله‌ای کوتاه خواندند، و بعد به‌پرسش‌های استادان‌و دانشجویان پاسخ دادند. این متن را از *A Ricoeur Reader* ترجمه‌کرده‌ام، اما نخستین بار در کتاب زیر آمده است:
R. Bruzina, B. Wilshire eds, *Phenomenology: Dialogues and Bridges* State University of New York, 1982.

بابک احمدی
بهمن ۱۳۷۲

پدیدارشناسی و نظریه‌ی ادبی

اریک نخجوانی: پروفسور ریکور، من با علاقه‌ی زیاد سخنرانی‌های شما را درباره‌ی کاربرد روش پدیدارشناسی در حد مفهوم کنش در جامعه‌شناسی و علوم سیاسی دنبال کرده‌ام. شما چشم‌اندازهای جدیدی را در این رشته‌ها گشوده‌اید، و توضیح جامعی با کیفیت خاصی در مورد آن‌ها ارائه کرده‌اید. ماهیت ویژه‌ی این روشنگری، آشکارا در نسبت علوم گوناگون اعتبار بی‌پایان دارد.

من چه از نظر رشته و چه از نظر گرایش‌هایم، در زمینه‌ای جز ادبیات مشغول کارم. همانطور که رنه ولک به شکل هوشمندانه‌ای نشان داده، فوری‌ترین نیاز ما، یک نظریه‌ی ادبی منسجم است، یعنی «ارغنونی» در روش‌ها که به شکلی رضایت‌بخش به مسائل بنیادینی چون ماهیت فراشد آفریننده‌ی ادبی، وجه وجودی اثر ادبی، و طبقه‌بندی، توضیح و ارزیابی آن، بپردازد.

تلاش‌های قابل توجه نظریه‌پردازان فرویدگرا یا مارکسیست، موجب رویکردهای مهمی در پژوهش ادبی شده است، که یا متوجه عناصر بیرونی هستند و یا فردمحورانه‌اند. متأسفانه این‌ها رویکردهایی نامربوط هستند، و به نظر می‌رسد که نمی‌توانند نظریه‌ی ادبی شایسته‌ای ارائه کنند که بتواند پیچیدگی‌های اثری ادبی را از درون توضیح دهد، و آن را همچون پدیداری مستقل و خودفرمان بشناسد.

برای ما بسیار مهم است که شما لطف کنید و امکان رویکرد پدیدارشناسانه‌ی بیرونی یا فردمحورانه به نظریه‌ی ادبی، و توانمندی‌ها و محدودیت‌هایش را به بحث گذارید.

پل ریکور: رسالت نخست رویکردی پدیدارشناسانه به ادبیات تعریف حدود ایده‌ی متن است. متن چیست؟ این مسأله‌ای است که پرسش‌های متعددی را پیش می‌کشد. نخستین آن‌ها: منش‌های مطلقاً بنیادین سخن کدامند؟ مقصود من از سخن به هیچ رو زبان به معنایی نیست که احتمالاً منظور نظر زبان‌شناسان است، بل پیام‌هایی است که ما آزادانه بر بنیاد و ساختار زبان می‌آفرینیم. پس منش ویژه‌ای از سخن وجود دارد، که در قیاس با زبان، نخستین محدودیت ابژه‌ی ادبی را می‌سازد. از میان ویژگی‌های سخن، در همان گام نخست به آن امکان می‌دهیم تا جهانی را بگشاید. مختصر بگویم، سخن طریق آشکارگری ساحتی از واقعیت از راه مکالمه با کسی دیگر، یعنی با مخاطب است. این سان نسبتی سه‌گانه وجود دارد میان آن کس که حرف می‌زند، آن کس که می‌شنود و پاسخ می‌دهد، و جهان موجود که از آن یاد می‌شود. این مناسبت سه‌گانه بنیان اصلی نقادی ادبی است. زیرا آنچه در سخنی دانسته می‌شود کیفیت جهان و ساحت جهان است، ساحتی که با ارتباط گشوده می‌شود، مگر نه؟ این نخستین پله است در رویکرد به مسأله‌ی متن.

دومین پله بازتابی است که در آن، نوشتار به این مناسبت سه‌گانه میان آن کس که حرف می‌زند، آن کس که می‌شنود، و واقعیت مکشوف که با مکالمه آشکار می‌گردد افزوده می‌شود. در آغاز، از راه نوشتار، سخن از گوینده رها می‌شود، چرا که نوشتار نیروی حفظ سخن را پس از درگذشت و ناپدید شدن گوینده، دارد. پس نوعی استقلال متن در میان است که با رویداد سخن ارتباط دارد، و از آغاز در سرچشمه‌ی آن حضور داشته، و به متن امکان داده تا تقدیری یابد مستقل از سرنوشت مؤلفش. نویسنده می‌میرد، اما متن کار او را ادامه می‌دهد، و در دوره‌های گوناگون تأثیرهای آن کار را پی می‌گیرد و می‌آفریند، دوره‌هایی گسترده‌تر از زمان زندگی انسانی. باری اگر ما به آن نسبت سه‌گانه بازگردیم، تا آنجا که به مؤلف سخن مربوط می‌شود، می‌بینیم که متن خود را از بندهای تاریخ پدیدآمدنش می‌رهاند و بیش از رخداد گفتار زندگی می‌کند.

از سوی دیگر، در مورد مخاطب، نوشتار مناسبتی می‌گشاید بارها

گسترده‌تر از نسبت مکالمه که همواره در ارتباط میان من ـ تو محصور می‌ماند. متن مخاطب‌هایی دارد نامحدود، در حالیکه نسبت مکالمه نسبتی است بسته. متن به روی هر کس که می‌تواند بخواند گشوده است، و همگان می‌توانند خواننده‌ی بالقوه‌ی آن باشند. پس در قیاس با بسته بودن مکالمه، متن گشوده است، و همین نکته به اثر ادبی امکان می‌دهد که در نهایت اثری باشد گشوده، تعداد بی‌پایان خواندن‌ها باشد، و به نظر من هر یک از خواندن‌ها رخدادی است تازه در گفتن، که متن را در برمی‌گیرد تا بدان فعلیتی تازه بخشد.

سومین [پله در رویکرد به متن]: جهانی که این سان با نوشتار گشوده می‌شود، خود افقی بی‌پایان دارد، در حالیکه مکالمه در جهان گفتاری وابسته است به شنونده. ادبیات دنیای حکایت را می‌آفریند، جهان امکانات را، و در نتیجه، افقی از واقعیت را نیز می‌گشاید. حس و ادراک ما از واقعیت با این جهان حکایت و امکانات، تنوع و چندگانگی می‌یابد.

من فکر می‌کنم که این، دومین رویارویی ماست با مسأله‌ی مورد بحث‌مان درباره‌ی ماهیت متن، [یعنی پرسش] متن چیست؟

نکته‌ی دیگری هم به نظرم می‌رسد، که شاید مطرح باشد: این مسأله، کاربرد مقوله‌ی کار د رحد گزاره و سخن است. در واقع ما همواره از کار هنری حرف می‌زنیم و از «یک کار هنری» یاد می‌کنیم. در زبان انگلیسی واژه‌ی work خیلی جالب است، یعنی سخن می‌تواند ابژه‌ی یک کار باشد، و در نتیجه می‌شود مقوله‌ی کار را در موردش به کار برد.

اگر ما کار را چون فعالیتی بشناسیم که از طریق آن به مواد شکل می‌دهیم، آنگاه ادبیات را می‌توان به این دلیل مطرح دانست که زبان در آن همچون ماده‌ای است شکل‌پذیر. نظریه‌ی شکل از این رو بخشی از نقادی ادبی شده است که انواع متفاوت شکل وجود دارد، همچون رمان، شعر و یا نمایش‌نویسی. پیش از هر چیز، این که بیاندیشیم کار متضاد با گفتار است، افتادن به دام ناسازه‌ای است؛ ادبیات وجود دارد چون کاری از راه گفتار و درباره‌ی گفتار انجام می‌گیرد تا از آن یک محصول کار (یک اثر) بسازد. این نکته به گونه‌ای خاص در مورد شعر آشکار است که در آن

کاری واقعی روی زبان انجام می‌شود، کاری که آوا و معنا را در هم می‌کند، آن هم از راهی یکسر برگشت‌ناپذیر، و به شکلی که شعر نوعی ابـژه‌ی کامل را سامان دهد، چیزی در خود بسته، درست همچون تندیسی.

اگر کسی این سه مقوله، یعنی مقوله‌ی نخست یا سخن؛ مقوله‌ی دوم یا نوشتار؛ و مقوله‌ی سوم یا کار را با هم گِرد آوَرَد، آنگاه کشف خواهد کرد که متن چیزی است که تأویل می‌شود، زیرا به روی تعداد نامحدودی از خواندن‌ها گشوده است که می‌توانند نوشتار را به گفتار زنده تبدیل کنند. خواندن کنشی انسانی است با اهمیتی فراوان، و دارای قاعده‌هایی است یکسر متفاوت از شنیدن یک مکالمه. در یک کلام، خواندنِ یک متن کاری است متفاوت از گوش سپردن به سخن گفتاری. و درست به این دلیل که متن لال است و پاسخ نمی‌دهد، باید بدان زندگی بخشید، اسلوبی در باززنده کردن گفتار در متن نهفته و انباشت شده است. به نظر من، کارکرد هرمنوتیک، تکامل دادن نظریه‌ی کنش خواندن است که خود به این توانمندی سخن در نوشتار و در کار هنری مرتبط است. نظریه‌ی هرمنوتیک، در تکامل نظریه‌های موازی سرچشمه‌ی متن و خواندن، و در نمایش منتج شدن هر یک از آنان از دیگری، شکل گرفته است. این وظیفه، خود نیازمند کاری یکسر متفاوت است، زیرا کنش خواندن، در نهایت جمع‌بندی فعالیت‌های بسیار است، که از تفسیر ساده‌ی جمله‌ها در ساخت نحوی و معناشناسانه‌ی آن‌ها، تا ادراک کار یک مؤلف در تمامیت زنده‌ی آن را در برمی‌گیرد. معناشناسی از حد جمله‌های تک فراتر نمی‌رود، اما هرمنوتیک از فرض کار (اثر) چون تمامیتی با معنا آغاز می‌شود، کلیتی که مجموعه‌ی ساده‌ی تمامی جمله‌ها نیست، بل ارتباطی میان تمام بخش‌هاست، که قوانین خود را دارد.

پس، از آنجا که متن از مؤلف، و نیز از خواننده، رهاست، می‌توان از همان گام نخست با اطمینان آن را چیزی فرض کرد که مطلقاً از هر دوی مؤلف و خواننده مستقل است، و می‌شود آن را ابژه‌ی مطلق انگاشت. این همان گرایش ساختارگرایی فرانسوی است که متن را چون ساختاری

فرض می‌کرد که قوانین خاص خود را دارد، و می‌توان آن را به گونه‌ای ابژکتیو بررسی کرد بی‌آنکه ذره‌ای با انتظارها، پسندها، پیشداوری‌ها، یا امیدها و دلبستگی‌های خواننده همراه باشد. این تعهد به متن کاملاً پذیرفتنی است، زیرا با ماهیت خود متن توجیه می‌شود، که همچون نوعی از واقعیت است که خود را از وضعیت مقدماتی‌ای که در آن تولید شده مستقل می‌کند، و از این رو، از مکالمه نیز مستقل می‌شود. فقط برای من یک نکته باقی می‌ماند که این پژوهش ابژکتیو و رها از هر علقه که به معنای دقیق واژه هیچ نسبتی با علائق ما ندارد، صرفاً پله‌ای تجریدی و تدارکاتی در فهم ما از متن است که از راه به خود تخصیص‌دادن، موردی زنده می‌سازیم، [همچون] کاری که از چیزی بیگانه، موردی می‌سازد از آن ما و آشنا با ما. من باور ندارم که این دو رویکرد، یکی به شدت ابژکتیو که در ساختارگرایی مسلط است، و دیگری سخت سوبژکتیو، که بر آن موردی سلطه دارد که هم‌اکنون «به خود تخصیص دادن» نامیدمش، با همدیگر متضاد باشند، زیرا آن‌ها به نوعی متقابل یکدیگر را تقویت می‌کنند. یک بررسی به گونه‌ای کامل ابژکتیو، متن را از بین می‌برد، چرا که کار روی یک جسد انجام می‌گیرد. اما بر عکس، آن خواندنی هم که کاملاً ساده باشد، و از مسیر تمامی تعمق‌های رویکردی ابژکتیو و ساختاری نگذرد، تنها تحقق طرحی خواهد شد از سوبژکتیویته و کار ذهنی خواننده روی متن. در نتیجه، ضرورت دارد که از برخورد سوبژکتیو تا حدودی فاصله گرفت و «به خود تخصیص دادن» از راه‌هایی، با رویکردهای کاملاً ابژکتیو تعدیل شود. به باور من اینجاست که پدیدارشناسی بسیار روشنگر می‌نماید، زیرا نشان می‌دهد که تمامی وجوه ارتباطی که پیش روی ماست ــ از همه چیز گذشته، نوشتن یک مناسبت ارتباطی است ــ از میانجیگری کنش‌های ابژکتیو بهره می‌برد. این نظری است که هوسرل در مورد مسائلی یکسر متفاوت تکامل داد، یعنی در مورد نظریه‌ی ادراک، و نیز در مورد نظریه‌ی آگاهی. این پله‌ی بررسی ابژکتیو در تمامی درس‌هایی که من در باره‌ی نظریه‌ی اجتماعی و سیاسی ارائه کرده‌ام، مطرح شده و نقشی بسیار مهم در آن‌ها دارد. می‌توان دید که همه‌ی مناسبات اجتماعی

از راه میانجی‌های نهادها، رمزها، و قاعده‌هایی می‌گذرند، که بیشتر ناشناخته‌اند و درک ناشدنی. باری، ادبیات یکی از این میانجی‌هاست، اما برخلاف میانجیِ پیچیده‌ی سیاست، میانجی‌ای است شفاف که در آن نهاد به شکلی دقیق تبدیل به یک متن می‌شود. در حالیکه بیشتر نهادها درک‌ناشدنی هستند، چرا که تاریخی که آن‌ها را آفریده از چنگ ما گریخته است. مشخصه‌ی ادبیات این است که برای ما یک میانجی شفاف بیآفرینند، زیرا به طور کامل به وسیله‌ی گفتار تغذیه می‌شود و از آن زندگی می‌یابد.

اریک نخجوانی: شما از پدیدارشناسیِ متن حرف زدید. اکنون می‌خواهم بپرسم که درباره‌ی امکان یک پدیدارشناسیِ نقادی چه می‌اندیشید، زیرا به نظر من کاوش رابطه‌ی ناقد با متن بسیار کارآست.

ریکور: این پرسش بسیار دشواری است که من آماده‌ی پاسخ گفتن به آن نیستم، زیرا به نظرم، ما اینجا ابزاری بسیار ضروری را در اختیار نداریم، ابزاری که از زمینه‌هایی متفاوت از پدیدارشناسی به دست بیایند. اینجا به نقادی ایدئولوژی به سبک مکتب فرانکفورت می‌اندیشم که گونه‌ای میراث مارکسیسم است. اگر از نقادی ایدئولوژی یاد کردم به این دلیل است که ناقد همواره در نوعی وضعیت تاریخی به سر می‌برد. او وابسته است به گونه‌ای فرهنگ، و در نتیجه، آن سوژه‌ی مطلق و رها از علقه نیست، یک «من» نیست که درگیر چیزی نباشد. او خود درگیر و گرفتار جنبش فرهنگ است. پس نه موقعیتی برتر دارد و نه دیدگاهی از بالا. او خود بینشی از کارهای ادبی دارد. از این رو به دقت در وضعیت یک سوژه‌ی مشاهده‌کننده قرار دارد که همواره از زاویه‌ای خاص می‌نگرد، و از اینجا می‌آید آن حالت انتقاد از خود ناقد، که به یقین بخش مهمی است از نظریه‌ی ادبی.

شما حق داشتید که این پرسش را مطرح کنید، چرا که تا به امروز، ما بیشتر یک نظریه‌ی ابژه‌ی ادبی، و کنش‌هایی درباره‌ی ابژه‌ی ادبی در اختیار داشتیم. اما کنش‌های مربوط به ناقد کدامند؟ اینجا ما به دو دیدگاه

افراطی برمی‌خوریم که به گمان من هر دوی آن‌ها ناپذیرفتنی هستند. یکی از ناقد موجودی جهت‌دار می‌سازد، کسی که آدمی است با هدف، و در نتیجه مایل است که با ابزار ادبیات نشان دهد که نوعی اخلاق، گونه‌ای مذهب، یا نوعی سیاست درست است. در این حالت نقادی تبدیل می‌شود به توجیه. دیدگاه افراطی دیگر آن موضعی است که اعلام می‌کند نقادی هیچ هدفی پیش رو ندارد، و نقد بی‌طرفانه است.

میان نقادی جهت‌دار که گونه‌ای کنش پرخاشگرانه است در حق متن، و چه بسا در حق خواننده، و آن موضع ریاکارانه‌ای که می‌گوید ناقد به هیچ جا تعلق ندارد، انتقاد از خود ناقدی جای گرفته است که به خوبی می‌داند همواره بر اساس پیشداوری است که کسی چیزی می‌فهمد. به بیان دیگر، ضرورتاً باید بدانیم که تمامی ادراک در بردارنده‌ی پیشا ـ ادراک است، یعنی گونه‌ای همبستگی با ابژه دارد، و از این رو با لوازم کلی فرهنگی پیوند می‌یابد. از ژرفای فرهنگی خاص است که من متوجه ابژه‌ای فرهنگی می‌شوم. در نتیجه پیشا ادراک و پیشداوری ضرورتاً بخشی از ادراک هستند. ناقدی بی‌طرف نمی‌تواند هیچ گونه انتقاد از خود را به انجام رساند. از سوی دیگر ناقد نمی‌تواند جهت‌دار باشد. پس نقطه‌ی تعادل بی‌نهایت شکننده‌ای وجود دارد میان این عقیده‌ی راسخ که پیشا ادراک و پیشداوری بخش حیاتی ادارک هر ابژه هستند، و نقادی پندارهای سوژه که می‌تواند به یاری مارکسیسم یا روانکاوی پیش رود.

اما من هیچ باور ندارم که نقادی یکه‌ی ایدئولوژی‌ها بسنده باشد. زیرا حقیقتی در پیشا ادراک وجود دارد. مسأله یک بار دیگر پیش روی ناقد ایدئولوژی قرار می‌گیرد: خودش کجا ایستاده و چه کسی باید نقادی نقد را انجام دهد؟ باری، پیشا ادراک وجود دارد چون ادراکی بدون پیشا ادراک وجود ندارد. اما پیشا ادراک در عین حال پیشداوری است. زبان آلمانی از این نظر بسیار جالب است، زیرا در آن واژه‌ی voruteil به کار می‌رود که هر دو معنای ***پیشا ادراک و پیشداوری*** را می‌دهد. پدیدارشناسیِ نقد، بر دیالکتیک میان پیشا ادراک و پیشداوری استوار است.

اریک نخجوانی: میکل دوفرن در ***زیبایی‌شناسی و فلسفه*** از کارکرد سه‌گانه‌ی ناقد یاد کرده است: روشن کردن، توضیح دادن، و داوری. مایلم که نظر خود را درباره‌ی این قاعده بندی او بگویید، زیرا به گمان من، این اصلی اساسی در بحث از کارکرد نقادی است.

ریکور: به باور من پدیدارشناسی فقط با دو مورد نخست سروکار دارد، یعنی با روشن کردن و توضیح دادن. زیرا روشن کردن یک کار ادبی، در زبانی که من از آغاز کوشیدم تا آن را تکامل دهم، همان شناخت ساختار درونی اثر است: مشاهده‌ی این که چگونه رمزگان متفاوت، و ساختارهای زیرینی گوناگون، پیام اثر را همراه دارند؛ و توضیح دادن، یعنی نسبت آن را با مؤلف، مخاطبان، و جهان اثر شرح دادن، یعنی در همان مناسبات سه‌گانه‌ای که من پیش‌تر از آن‌ها یاد کردم، و گفتم که با سخن آغاز می‌شوند. اما احساس می‌کنم که داوری از زمینه‌ی دیگری می‌آید، زمینه‌ای که می‌توان آن را زیبایی‌شناسی نامید، و داوری را از آنچه کانت داوری ذوقی می‌خواند جلوتر می‌برد. من نمی‌خواهم از پدیدارشناسی یک علم همه فن حریف بسازم. همه چیز پدیدارشناسانه نیست. به نظر من پدیدارشناسی در آستانه‌ی داوری می‌ایستد، و از اینجا، کارکرد زیبایی‌شناسی آغاز می‌شود که گونه‌ای تصمیم است، مگر نه؟ در پدیدارشناسی گرایشی به عدم داوری هست ـ [مثلاً چیزی را] زیبا، زشت، کامیاب، ناکامیاب [نمی‌نامد] ـ خلاصه، جداست از هر ارزیابی‌ای که در نهایت قضاوت ارزشی باشد. شاید بعدها پدیدارشناسیِ این کنش ارزیابی، در حد آنچه من کوشیدم با پدیدارشناسیِ نقد مطرح کنم پدید آید. اما فکر می‌کنم که همواره کارکرد ناقد این خواهد بود که به عامه‌ی مخاطبان یاری کند تا از راه آن داوری‌ای که به ایشان ارائه می‌شود خود به داوری بپردازند، این کارکردی مطلقاً و اساساً آموزشی است، به این دلیل اصلی ما آموخته‌ایم که آثار بزرگ را از آثار کوچک تمیز دهیم، زیرا در نهایت ناقدان آن‌ها را مورد داوری قرار داده‌اند. می‌شود گفت آنچه ما سنت می‌نامیم، نوعی داوری مداوم است. سنت به نوعی تصدیق می‌کند

که مثلاً تراژدی‌های یونانی با عظمت هستند. مختصر آنکه، پذیرش عظمت، صرفاً کار یک ناقد تک نیست، بل گونه‌ای نقادی مداوم است در طول سده‌ها. البته این نکته نیز حقیقت دارد که آثاری در روزگاری خاص همچون آثار بزرگ ارزیابی، اما بعدها فراموش و تحقیر شدند. تاریخِ این داوری‌های نقادانه نیز شناخته شده است، این تاریخی است یکسر خَاص که قوانین ویژه‌ی خود را دارد.

اریک نخجوانی: پروفسور ریکور، بسیار متشکریم که با ما صحبت کردید.

شعر و امکان

فیلیپ فراید: تا اینجا، یکی از نکته‌های مورد بحث ما، این بود که شاید بتوان گفت شعر در ایالات متحد، تا حدودی باطنی و درونی شده است. می‌خواستم از شما درباره‌ی تأثیر متقابل شعر و فلسفه بپرسم. و اکنون می‌خواهم چیزی بپرسم که پیش‌نهاده‌های بسیار دارد.

به نظر شما شعر و فلسفه با، برای و علیه یکدیگر چه می‌کنند؟

پل ریکور: نخستین نکته‌ای که مایلم بر آن تأکید کنم این است که شعر پهنه و گستره‌ی زبان را پاس می‌دارد، چرا که مهمترین خطر در فرهنگ امروزی ما گونه‌ای تقلیل زبان است به ارتباط در نازل‌ترین سطح، یا تبدیل آن به ابزار نظارت ماهرانه بر چیزها و آدم‌ها. زبان که به ابزار تبدیل شود دیگر پیش نخواهد رفت. این ابزاری شدن زبان خطرناکترین گرایش فرهنگ ماست. ما تنها یک الگوی زبانی می‌یابیم ــ زبان علم و تکنولوژی.

امروز بخشی از فلسفه، فقط به این شکل از زبان می‌پردازد: یکی از مسوولیت‌های فلسفه‌ی زبان این خواهد بود، یا باید این باشد: محافظت از انواع کاربردهای زبان و اختلاف‌های میان این زبان‌های متنوع، که دامنه‌شان از زبان علمی تا زبان سیاسی و پراتیک، زبان هرروزه، و باید گفت تا زبان شاعرانه کشیده شده است. و زبان هرروزه در میانراه شاعری از یکسو و زبان علمی از سوی دیگر قرار گرفته است.

ف. ف: زبان هرروزه تا حدودی محافظت می‌کند از... خُب، اگر نه از یک زبان یکسان... شاید بتوان گفت که زبان شعر و علم را پُرمایه‌تر می‌کند.

ریکور: بله، بله. آخر هر شکل زبان در نهایت به این منش ویژه‌ی زبان‌های طبیعی وابسته است. من از زبان‌های طبیعی در تقابل با زبان‌های مصنوعی یاد می‌کنم که برای استفاده در کامپیوتر و سیبرنتیک ساخته شده‌اند، یعنی زبان‌هایی که به یک معنا، فرهنگی هستند و گروه‌هایی خاص آن‌ها را به کار می‌برند و مثال‌هایی از این دست.

اما یکی از مشخصه‌های زبان همین چندگانگی آن است، این حقیقت که برای یک واژه بیش از یک معنا وجود دارد. پس رابطه‌ی یک به یکی میان واژه و معنا وجود ندارد. و همین سرچشمه‌ی بدفهمی است، اما در عین حال منشأ پُرمایگی زبان نیز هست، زیرا می‌توان با این وسعت معنایی هر واژه بازی کرد.

می‌توان گفت که در زبان علمی گرایشی هست که تا حد ممکن از این چندمعنایی بکاهد، و از چندآوایی به تک‌آوایی برسد: هر واژه یک معنا بدهد و نه بیش. اما رسالت شعر آن است که واژگان بیشترین معناها را بیابند، و نه کمترین معانی را. ما باید از این جنبه‌ی چندآوایی نگریزیم و آن را کنار نگذاریم، بل بارورش کنیم، دلالت‌ها و قدرتش را افزون کنیم، و از اینجا به زبان تمامی توان‌های معنایی‌اش را بازگردانیم.

ف. ف: آیا همین رسالت، در فرهنگ حاضر، به شاعری منش شورشی و بر هم‌زننده‌ی نظم، نمی‌بخشد؟

ریکور: یقیناً، به این معنا که تقلیل [زبان] به کارآیی، سودآوری و کارکردگرایی ناب مقاومتی شدید در پی خواهد داشت، بدین سان بنا به گفته‌ای که گمان می‌کنم از نیچه باشد، شعر خطرناک است. شعر برای آن تقلیل‌گرایی خطرناک است که بر استفاده‌ی از زبان، و متأسفانه بر کلام هرروزه‌ی معمولی سلطه دارد، که اینجا تقلیل به واژگانی معدود در کار است و فقدان... باید گفت فقدان تجلی، جادوی شاعرانه‌ی واژگان.

این سان، تقلیل زبان به کارکردهایش، به یک معنا با زبان هر روزه آغاز می‌شود، اما با زبان علمی به بالاترین حد خود می‌رسد. پس، در پاسخ به

پرسش شما باید گفت، شاعری ضرورتاً شورشی است علیه چنین استفاده‌ای از زبان که در عین حال سوءاستفاده است از توان‌های آن.

ف. ف: آیا گمان می‌کنید که مردم از شعر به دلیل همین منش شورشی آن در هراسند، و در برابرش مقاومت می‌کنند؟

ریکور: بله، آن‌ها به دلایل درست و نادرست مقاومت دارند. دلایل بد، از این رو که بهره‌ی شعر را نمی‌شناسند. شعر زبان است در خدمت زبان و از این رو، به گمانم... البته شعر مدرن خیلی دشوار شده است، به این دلیل که باید با همین در هم کوبیدن زبان بجنگد. پس ناچار بوده که به گونه‌ای ژرف سطح زبان را بکاود تا چیزی بیابد... تا جان تازه‌ای به زبان بخشد.

از این رو، شعر مدرن به یک معنا باید دشوار می‌بود، چرا که در بیشتر موارد باید نحو را بازمی‌آفرید، حتی‌گاه واژه‌می‌ساخت، واژگان‌را به‌معنای تبارشناسانه‌ی آن‌ها بازمی‌گرداند، یا نوعی‌تبارخیالی برای آن‌ها می‌آفرید.

و این همه به کار فیلسوف می‌آمد، باید گفت به کار بخشی از فلسفه، آن بخشی که فقط سخنی درباره‌ی زبان علمی نیست، بل در مورد ظرفیت‌های کامل زبان است وقتی به بیان نسبت انسان با جهان، انسان با خودش، و انسان با دیگری می‌پردازد... باری، فیلسوف نیز به واژگان نیازمند است.

مایلم گفته‌هایی از هیدگر و هوسرل را یادآور شوم که اینجا به کمبود واژگان دچاریم. و شاعر آن کسی است که واژگان را انباشت می‌کند و حتی معنای آن‌ها را گسترش می‌دهد. به این معنا فیلسوف بر این توانمندی شعر تکیه می‌کند تا توان معنایی زبان ما را غنی‌تر، افزون‌تر و بهتر کند.

ف. ف: اما شما گفتید که شاید مردم در مقاومت خود حق دارند.

ریکور: می‌گویم چرا، چون خواندن، نوعی قرارداد میان نویسنده و خواننده است. و زمانی که میان آنان امکان بستن قرارداد جدیدی نباشد... وقتی، دست آخر واژگان، نحو، و نظام اندیشه تا آن حد دور از دسترس خواننده قرار گیرد، او ناامید رها می‌شود.

این بدفهمی و سوءتفاهم عظیمی است که [نویسنده و خواننده] هر دو مسوولش هستند.

ف. ف: این، همانطور که شما گفتید موقعیت ناامیدکننده‌ای برای هر دوی آن‌هاست، زیرا شاعر در جنگ با این زبانِ یکسان، ناگزیر است که مدام به جایی ژرف‌تر از سطح زبان برود. و خواننده، همزمان، مدام ناامیدتر می‌شود.

ریکور: زیرا توانش در افزودن به زبان را از کف می‌دهد. پس از آنجا که زبان او آب می‌رود، و می‌توان گفت که کوچک می‌شود، دیگر نمی‌تواند آن را پا به پای زبان شاعر منعطف و دگرگون کند. همچون دو آدمی که دست‌هایشان را به سوی یکدیگر دراز کنند، اما دست‌ها به هم نرسند.

ف. ف: آیا ما به جایی رسیده‌ایم که دیگر این دو شخصیت یعنی نویسنده و خواننده ــ به ویژه شاعر و مخاطبش ــ از هم جدا شده باشند؟ به گمان شما چه چیز می‌تواند حرکتی جهت بازگشت آن‌ها به سوی یکدیگر را موجب شود؟ خاصه که شما گفته‌اید شعر در غنا و چندگونگی زبان به مثابه یک کل ضرورت تام دارد.

ریکور: شاید در دل خود شعر گونه‌ای جنگ در جریان باشد، تلاشی جهت یافتن بیان درست، شاید به بهای گزاف آنچه تجربه‌ی انسانی است و با زندگی معمولی، و هرروزه پنهان مانده است. اما نوعی از تجربه هم هست، که پنهان می‌ماند، و رسالت شاعر بخشیدن اقبال تازه‌ای است به این تجربه‌هایی که با زبان عملی، زبان سودجو پنهان شده‌اند.

اما گرایش دیگری هم در شعر وجود دارد که تجربه را از یاد می‌برد، و زبان را به سودای خود زبان غنا می‌بخشد. باری، شعر را میان این دو نیاز گرفتار می‌بینم. از یکسو، بازآفرینی بیان تجربه‌های به گونه‌ای ژرف نهفته که تجربه‌هایی انسانی هستند، تجربه‌هایی مشترک در ژرفای زندگی انسانی، چون زندگی و مرگ، گناه و عشق و از این دست تجربه‌ها.

اما از سوی دیگر، در حالیکه شعر از گسست میان زبان و چیزها آغاز

می‌شود، زبان به ابژه‌ی خودش تبدیل می‌شود، و من این نبرد را چنان می‌یابم که یا تجربه‌های از کف رفته را باز زنده می‌کند، و یا به امکانات زبان می‌افزاید که هیچ ارتباطی به تجربه‌ای خاص ندارد، بل از سرچشمه‌های درهم شده‌ی خود می‌آغازد، از پیوند میان اسلوب و آوا. و این را، به ویژه، در آن انواع شعر می‌یابم که حتی نمی‌توانند گفته شوند، و فقط باید آن‌ها را خواند، چرا که واژگان در صفحه‌ی کاغذ [همچون ابژه‌های دیداری] پخش شده‌اند.

ف. ف: چون شعرهای انضمامی (Concrete poetry).

ریکور: آری، چون شعرهای انضمامی. اینجا وظیفه‌ی خواننده بسیار سنگین است، زیرا او نه فقط باید علیه کوته‌بینی خویش بجنگد بل باید علیه این باور قراردادی نیز مبارزه کند که زبان باید چیزی را بیان کند که از کف رفته است، اما چیزی است مشترک میان شاعر و خواننده.

ف. ف: من فکر می‌کنم نظریاتی که شما نوشته‌اید، و نیز آنچه هم اکنون بیان کردید، نکته‌های مهمی را در مورد کل این مسأله پیش می‌کشند. گمان نمی‌کنم هیچ یک از دو آیینی که شما از آن‌ها یاد کردید محق باشد، و دیگری بر حق نباشد، بل چنین می‌اندیشم که در هر زمان خاص شاید نیاز بر آن باشد که بر یکی بیش از دیگری تأکید شود. و من احساس می‌کنم که در شعر...

ریکور: بارها دور از آن که بگوییم یکی بر حق است و دیگری ناحق، باید گفت که این دوگانگی سازنده‌ی شعر است. از یکسو، به بیان آوردن لایه‌های از یاد رفته‌ی تجربه، و از سوی دیگر آزاد کردن زبان از نسبتی که با چیزها و با واقعیت دارد. و از این رهگذر افزودن به شکاف میان علم و چیزها.

باری این است وضعیت دو لبه‌ی شعر.

ف. ف: که می‌تواند یک دیالکتیک ناگزیر باشد.

ریکور: به عنوان مثال می‌توان گفت که در شعر رمانتیک سده‌ی نوزدهم اولویتی برای بیان احساسات وجود داشت. البته نه احساسات معمولی، بل به گونه‌ای خاص آن احساسات لطیف که تنها در بازآفرینی زبان همچون شعر به بیان درمی‌آیند.

اما بعدها در پایان سده‌ی نوزدهم، خاصه پس از مالارمه، نوعی آزمون در زبان، و بی‌اعتنایی کامل به تجربه پیش آمد. زبان هدفِ زبان شد. و به یقین مسوولیت شاعر چنین دانسته شد که زبان را از وابستگی‌هاش به اشیاء، و به واقعیت، رها کند. اما آنچه شعر را سالم و مفید نگه داشت، به گمان من این بود که دیالکتیکی میان کارکرد بیانی و کارکرد تجربی زبان به جا مانده بود.

ف. ف: آیا در این جایگاه خاص نیست که فلسفه به شعر تجاوز می‌کند، و شاید بتوان گفت که به آن صدمه می‌زند؟

تمامی نیروی ساختارگرایی اینجا به چشم نمی‌آید، اما حضورش حس می‌شود. و فکر می‌کنم که بر برداشت نویسندگان از خودشان تأثیر می‌گذارد. آن‌ها را به تأکید بر جنبه‌ی خاصی از دیالکتیکی می‌کشاند، که شما از آن یاد کرده‌اید: کیفیّت غیر ـ ارجاعی ادبیات یا کیفیّت به خود ـ ارجاعی آن در بحث از مصداق و ارجاع [در ادبیات].

ریکور: بله، بله، آنها را درگیر این مسأله می‌کند. هنگامی که ناقدانی ـ اینجا من از ناقدان یاد می‌کنم، و نه فقط از شاعران، اما نکته در مورد شاعران هم صادق است و شما به من خواهید گفت که آیا در مورد شاعران حقیقت دارد یا نه ـ باری، هنگامی که ناقدان نظر می‌دهند که در شعر، زبان ارجاعی نیست، شاید این نظر را از این رو ارائه می‌کنند که در فکرشان تصور درستی از این که مورد ارجاعی چه هست و چه می‌تواند باشد، ندارند. منظور نظرشان از موارد ارجاعی، ارجاع به چیزهاست در زندگی و در اندیشه‌ی علمی.

این‌سان، فقط آن پیشداوری‌ای تقویت می‌شود که اعلام می‌کند

واقعیت هیچ نیست جز آن چیزی که بشود در آن دست برد. اما اگر ما گمان ببریم که لایه‌ی دیگری از واقعیت هم وجود دارد که فقط شعر می‌تواند بدان راه یابد و بیانش کند، آنگاه وسوسه‌ی ارجاع [و قاعده‌ی وضعی] چندان نخواهد پایید، و ضروری خواهد بود که نخست تماس با چیزهای هرروزه و معمولی را از دست بدهیم، تا شاید به شکرانه‌ی این رهایی زبان، آن را باری دیگر به سوی شکل‌هایی ژرف‌تر از تجربه بازجهت دهیم.

ف. ف: این چیزی است که شما درباره‌ی حکایت‌گران مایورکایی گفته‌اید. شرح داده‌اید که آنان قاعده‌ای مختصر را به کار می‌برند: حکایتی که تعریف می‌کنم حقیقت دارد و ندارد. آن شیوه‌ی خاصی که شعر و ادبیات ارجاع به واقعیت را مسکوت می‌گذارند، به این معنا نیست که ارجاع ناموجود است.

ریکور: بله شما حق دارید که اینجا مسأله‌ی حکایت‌گری را پیش بکشید. من نمی‌دانم که آیا شما با من همنظر هستید یا نه، اما گرایش من این است که شعر را فقط در حد وزن و اشکال موزون زبان، و حتی در حد معنای گسترده‌ی داستان موزون نشناسم بل بپذیرم که داستان روایی نیز شعر است، به این معنا که طرح یک روایت، زاده‌ی خیالپردازی آفرینشگری است که جهانی از آن خود را طرح می‌ریزد. و داستان‌ها کمتر از ادبیات منظوم، شعر نیستند.

اما من نمی‌دانم که شما در نشریه‌ی خود واژه‌ی شعر (poetry) را به چه معنا به کار می‌برید، آیا فقط به معنای...

ف. ف: سخن آهنگین (verse).

ریکور: سخن آهنگین.

ف.ف: خب، شماری از شاعران معاصر، دیگر احساس کرده‌اند که عنصر روایی در شعر ده یا بیست سال گذشته از کف رفته است. و من می‌دانم که

بسیاری از شاعران می‌کوشند تا عنصری روایی را در شعر معاصر باززنده کننده. شعر تغزلی ناب نوعی خستگی را موجب شده است.

اما برای خود من آن اصطلاحی که شما در بحث از داستان پیش کشیدید خیلی جالب است، اصطلاح دنیا، که در آثارتان اهمیت بسیار زیادی دارد. این که هر اثر هنری یک ***جهان*** را طرح می‌ریزد: این راهی است که شما در گریز از مفهوم رمانتیک ارتباط مستقیم بیناذهنی برگزیده‌اید. می‌گویید که یک اثر هنری، یک شعر، طرح جهانی را می‌ریزد، اما شما از دنیا و جهان، معنایی کیهان‌شناسانه در نظر ندارید، بل منظورتان معنایی است هستی‌شناسانه.

ریکور: بله، منظورم همین است... من واژه‌ی ***دنیا*** را در هر دو معنای کاملاً متعارف و کاملاً شدید واژه به‌کار می‌برم؛ مثلاً ما در زبان فرانسوی، وقتی بخواهیم بگوییم که کودکی متولد شده، می‌گوییم: «Il vient au monde»، او به دنیا آمده است.

وقتی ما از جهان یونانی حرف می‌زنیم، یا از جهان رومی یاد می‌کنیم، مقصودمان یک افق امکانات است که محیط را برای آدمیانی می‌سازد... جایی که در آن اقامت و زندگی می‌کنیم. من مفهومی را که هیدگر ساخته، خیلی دوست دارم، آنجا که او سه واژه را به هم مرتبط می‌کند: اقامت گزیدن، ساختن خانه و اندیشیدن. این سان ما مقیم این جهانیم. نسبت اقامت، همتا و قرینه‌ی خود را در مفهوم جهان می‌یابد. جهان اقامتگاه ماست. توانایی مقیم شدن و مبادله‌ی تجربه‌هاست.

و در مفهوم جهان، مفهوم افق نیز حضور دارد، یعنی چیزی که چون آهنگ آن می‌کنیم دور می‌شود، و از این رو همواره توانایی به پایان نرسیدن را دارد. در هر تجربه، چیزی [داده‌ای] هست، اما چیزی دیگر هم، فقط همچون توانی، وجود دارد. و تمامی توان‌های تمامی تجربه‌های ما آن چیزی را می‌سازد که جهانش می‌خوانیم.

ف. ف: که اینطور، پس کیفیتی هوس‌انگیز در اثر هنری وجود دارد، به این معنا که طرحی بر جهان می‌ریزد که افق‌هایش هرگز تعریف نشده‌اند... آیا

منظورتان همین است؟

ریکور: بله، همین است، شاید آن فیلسوف آلمانی نکته را بهتر از من بیان کرده باشد، آنجا که گوید ما فقط نمی‌کوشیم تا آنچه را که در شعر است، درک کنیم، بل می‌خواهیم تا آن جهانی را بشناسیم که شعر بدان تعلق دارد، یا طرح آن را می‌ریزد. و او از نقطه‌ی درهم شدن افق‌ها یاد کرده است.

ف. ف: شما درباره‌ی گادامر حرف می‌زنید.

ریکور: بله، منظورم گادامر است، [او می‌گوید] در حد تجربه‌ی ماست که دو افق می‌توانند درهم شوند.

ف. ف: افق‌های نویسنده و خواننده.

ریکور: بله، ما هم جهان را با خود داریم و هم در آن اقامت کرده‌ایم، و این سان تنها در حد این جهان است که امکان پوشاندن آن فراهم می‌آید، شاید بهتر باشد بگویم که درهم شدن مرزهای نهایی دو جهان ممکن می‌شود.

ف. ف: آیا این درهم شدن افق‌ها مشکلی نمی‌سازد؟ بگذارید مثالی بزنم، مثال یک اس. اس. هیتلری که عاشق شعر ریلکه است. به یک معنا او وارد این جهان می‌شود و در آن اقامت می‌گزیند، آن را چون گونه‌ای بازی تجربه می‌کند، ولی در آستانه‌ی اثر هنری این بازی تمام می‌شود.

به نظر من مشکلی در میان است، حسن‌نیّت از آغاز مسلم فرض شده است، اما شما به این ویژگی اشاره‌ای نکرده‌اید.

ریکور: حسن نیت از جانب چه کسی؟

ف. ف: خواننده. به بیان دیگر آنجا که این بازی را ادامه می‌دهد... شاید این بازی آنجا که از اثر هنری جدا شوید پایان گیرد، و دیگر تأثیری بر شما نگذارد. این خود مسأله‌ی مهمی است که چگونه جهان اثر هنری بر جهان

ما تأثیر دارد.

ریکور: بر توانایی ما در مشاهده‌ی آنچه در زندگی هرروزه‌ی خود ندیده‌ایم، اثر می‌گذارد. پروست در ***زمان بازیافته*** می‌گوید که خواننده، هنگامی که کتابی می‌خواند خواننده‌ی خویشتن است. این سان من با اثر هنری می‌آموزم که در اصطلاح‌های اثر هنری، خودم را بخوانم.

این همبسته است به قراردادی با خودم، که بنا به آن من دیگر یک «من» (Ego) نیستم، یک «من» پایان‌یافته نیستم. من یک «من» ناتمام هستم، و از این رو آنچه «خود» می‌نامم، خود من، در واقع شاگرد و نتیجه‌ی تمامی آثار هنری، آثار ادبی، آثار فرهنگی‌ای است که خوانده‌ام، دوست داشته‌ام، و درک کرده‌ام. و از این روگونه‌ای انباشت است، گنجینه (Treasure) ای از تمامی این تجربه‌ها.

هیچ «من» خود ساخته‌ای پیش از خواندن وجود ندارد. کنش خواندن، «من» تازه‌ای می‌آفریند. گمانم جایی گفته‌ام: هنگامی که می‌خوانم استحقاقِ «من» بودن را با امکان شناخت اینکه این «من» کیست، مبادله می‌کنم.

ف. ف: فکر می‌کنم در رساله‌ی «اختصاص دادن» بود که...

ریکور: بله، و آنگاه من در کنش خواندن «خود» را می‌یابم.

ف. ف: به نظرم چنین می‌آید که مفاهیمی که شما از خواندن و از شعر پیش می‌کشید، ارتباط نزدیکی با عقاید مذهبی شما دارد. شما از نیروی پرده‌برداری یک متن در گشایش امکان حرف می‌زنید. آیا این ارتباط نزدیکی ندارد با مفهومی که از آخرت‌شناسی و امید به آنچه خواهد آمد، در سر دارید؟

ریکور: در بحث از نکته‌ای که نخست مطرح کردید، این که [نظر من درباره‌ی شعر] در حکم گسترش زبان دینی است، به سهم خود باید بگویم که زبان دینی را همچون گونه‌ای زبان شاعرانه می‌دانم. از این

روست که فکر نمی‌کنم چیزی را خارج از گستره‌ی دین استنباط کرده باشم، بل از آنچه در دین شاعرانه است نتیجه‌ها گرفته‌ام، یعنی توان آفرینش راه تازه‌ای از زندگی، و گشودن چشم‌ها به سویه‌های جدیدی از واقعیت، و به امکانات نو.

شما آن را آخرت‌شناسانه می‌نامید، شاید به این معنا که افق جهان دیگری است، وعده‌ی زندگی جدیدی. اما شاید نکته در همین مناسبت زبان شعر با زبان متعارف دانسته شود. شعر توان‌هایی را باز می‌گشاید، خاصه که زبان به فعلیت خود، و به کارکرد کنونی‌اش، و از این رو به استفاده‌های امروزی خود فروکاسته شده است.

ف. ف: آیا شما فکر می‌کنید ضرورتی دارد که میان شعر و دعا (Kerygma) تفاوتی قائل شویم؟ می‌دانم که ریلکه را می‌ستایید...

ریکور: بله، البته...

ف. ف: و بسیار هم ستایش می‌کنید. آیا می‌توانید میان اشعار شاعری بزرگ چون ریلکه با ادعیه تفاوت بگذارید؟ آخر در موارد زیادی، وقتی شما با لحن هیدگری از واژگانی چون بخشش یاد می‌کنید، کلامتان ساحت دینی نیرومندی می‌یابد.

ریکور: آری، اما این به معنایی دور از [ضرورت] اعتراف دینی است. باید بگوییم که آنچه میان شعر و دعا تفاوت می‌گذارد، این است که شعر راه‌هایی را بر تخیل می‌گشاید تا کار کند، راه‌های اندیشیدن، راه‌های دیدن جهان بنا به قاعده‌ی بازی. یعنی این که در شعر من متعهد نیستم. کافی است که تنها خیالم را آزاد بگذارم.

تجربه‌ی دینی، به هر شکل که باشد، و در هر شکل اعتراف‌گونه‌ای که جلوه کند، دستکم سه عنصر در بردارد که غیرشاعرانه نیستند، اما [به تعهد شکل می‌دهند، نخستین آن‌ها به] این توان گشایش عنصر تعهد افزوده می‌شود. دومین عنصر متعلق بودن به یک جامعه [ی مؤمنان] است، و سومین عنصر تلاش برای ایجاد پیوند میان آن [تعهد] با موضعی

اجتماعی، اخلاقی و سیاسی است.

بدین سان شعر، بازی است، دقیقاً به این دلیل که من بار سنگین تصمیم‌گیری را به دوش ندارم ـ چیزی که در مسیحیت سنتی نوآیینی (conversion) خوانده می‌شود. تصمیم‌گیری در شعر ضروری نیست، اما نوعی نوآیینی، از جهان زبانیِ ورشکسته به جهان زبانیِ بارور رسیدن، در آن هست، آن هم نه به معنای تصمیم گرفتن، یا موضع گرفتن. پس عنصری از وعده و تعهد در رویکرد دینی وجود دارد که متفاوت است از بازی ناب تخیل، و از آن خیالپردازی که در شعر شکل می‌گیرد.

از این روست که، هم یک خویشاوندی نزدیک، و هم تفاوتی دقیق میان این دو می‌بینم، چرا که نمی‌خواهم در دین همه چیز را شاعرانه کنم، و یا همه چیز را در شعر دینی جلوه دهم، بل می‌کوشم تا این دیالکتیک را حفظ کنم. این هم مثال دیگری است از پهنه‌ی کارآیی زبان. زبان دینی هم زبان شاعرانه هست، هم نیست، درست به همان شکل که حکایتگری هم شعر تغزلی هست، هم نیست، و زبان متعارف هم زبان شعر هست، هم نیست و از این قبیل. درهم شدن‌ها، جابجایی‌های اندک و تداخل‌های فراوان در کاربردی خاص از زبان می‌توان یافت. اما در همان حال چندگونگی‌های بسیار نیز یافت می‌شود.

این می‌تواند یکی از کارکردهای فلسفه‌ای باشد که من آن را فلسفه‌ی تأویل می‌خوانم: باخبر بودن از این تأثیرهای متقابل ظریف، و از تنش‌ها، چندگونگی‌ها و نیز انطباق‌های آن‌ها.

ف. ف: می‌خواستم از شما درباره‌ی کتابتان ***نظریه‌ی ادبی اراده*** بپرسم، مجلدی که طرح تهیه‌ی آن را در مجموعه‌ای درباره‌ی اراده دارید. چرا آن را نظریه‌ی ادبی (poetics) خوانده‌اید؟ آیا هیچ ارتباطی با شعر [و ادبیات] دارد، یا اینجا واژه تنها چون استعاره‌ای به کار رفته است؟

ریکور: هیچ‌یک. من آن کاربردی از واژه‌ی poetics را در سر دارم که ارسطو در کتابش به کار برده، و راهی است برای بازگشت به مفهوم یونانی پوئه‌سیس (poesis)، که بازآفرینی است. و از این روست که می‌گویم

پوئهسیس مفهومی گسترده‌تر از شاعری و سخن آهنگین دارد. به همین دلیل هم، داستان روایی را در حد پوئه‌سیس می‌آورم، چرا که اینجا ما تخیل خود، تخیل سازنده‌ی خود را در حال کارکردن باز می‌یابیم. تخیلی خوانا با قاعده‌ها، تخیلی به قاعده درآمده، اما در عین حال تخیلی آفریننده، سازنده‌ی قواعد، و نیز شکننده‌ی آن‌ها.

پس چیز مشترکی میان تمامی شکل‌های نظریه‌ی ادبی (Poetics) از روایت‌های داستانی تا شعرهای تغزلی وجود دارد.

ف. ف: شما در کتاب ***هرمنوتیک و علوم انسانی*** از تاریخ به مثابه متن بحث کرده‌اید.

ریکور: بله، من با چند فیلسوف آشنایم که از تاریخ حتی در حد نظریه‌ی ادبی یاد می‌کنند، به عنوان مثال هایدن وایت که به شدت ستایشگر آثار او هستم. زیرا روشی که تاریخ‌نگاران با آن رخدادهای گذشته را طراحی می‌کنند، همانقدر آفریننده است که نمایش‌نویسی داستانی خیالی را طرح می‌ریزد. هر دو آنان می‌کوشند تا از همنشینی رخدادها، معنا بیآفرینند و این همه را گرد هم بیآورند، و این ساختنِ جامعیت و شمول، درست همان کنشی است که پیکربندی را ممکن می‌کند.

این کنش پیکربندی، در داستان و در تاریخ‌نگاری، کیفیت همانندی از نظر تخیل آفریننده دارد.

ف. ف: پس شما به راستی تمامی علوم انسانی را زیر عنوان این تخیل آفریننده جای می‌دهید، و شعر خود را چنان باز می‌یابد که...

ریکور: نمی‌خواهم حرف چرندی در این مورد بزنم، اما گمان می‌کنم آن تقابلی که در آغاز این سده مطرح شد، و شکافی عظیم می‌یافت میان از یکسو علوم طبیعی که باید تابع داده‌های حقیقی می‌بودند و از آن‌ها قوانین استنتاج می‌شدند، و از سوی دیگر آنچه به علوم انسانی معروف شده، که آلمانی‌ها آن را Geistwissenschaften می‌خوانند [دارد رنگ می‌بازد]، بنا به این نظر، شکاف بزرگی وجود دارد، زیرا در علوم ما باید

داده‌های حقیقی و قوانین را در اختیار داشته باشیم، اما در علوم انسانی ما نشانه‌ها و تأویل‌ها را در دسترس خود داریم...

اما، اکنون شناخت‌شناسانی هستند که می‌گویند این حرف‌ها افسانه‌هایی بیش نیست، آفریده‌ی ذهن ادیبانی که درک ناقصی از علم دارند و ستایشی بی‌جا نسبت به علم نشان می‌دهند. در علم نیز آنچه هست فراشد تأویل است که پیش می‌رود. به عنوان مثال اینجا [در ایالات متحد] همکار من استیفن تولمین در این مورد کار کرده است. او می‌گوید آنچه را که دانشمندان انجام می‌دهند همچون مورد متقابل در نظر نگیرید، زیرا آنان نیز رسالتی در حد نظریه‌ی ادبی را دنبال می‌کنند، آنان هم باید به گستره‌ها سامان بخشند و پیکربندی را بسط و شرح دهند.

اما مایل نیستم از این پیش‌تر بروم چون مسأله باید بیشتر بررسی شود.

ف. ف: به یاد یکی از بخش‌های محبوبم در ***استعاره‌ی زنده*** افتادم، بخش هفتم به گونه‌ای خاص برای من جالب است، زیرا شما از راهی سخت تأثیرگذار اندیشه‌ی ارسطو را به الگوها و استعاره‌های ماکس بلیک مرتبط کرده‌اید. یقین دارم که تفاوت‌های مهمی میان علم و شعر وجود دارد، اما در این مرحله‌ی بازی به نظر می‌رسد که قیاس میان آن‌ها بسیار سودمند باشد.

ما عادت کرده‌ایم که از علم همچون گستره‌ای متفاوت بحث کنیم، در حالیکه الگوهایی که دانشمندان می‌سازند به مثابه شکلی از زبان چندان متمایز نیست. شما گفته‌اید که شاعران نیز پژوهشگرانند.

آنچه مردمان خود می‌پندارند که انجام می‌دهند، اهمیت بسیار زیادی دارد در آنچه سرانجام بدان می‌رسند. و اگر شاعران خود را پژوهشگر ندانند، چه بسا در پایان چیزی کم‌اهمیت‌تر بیآفرینند، زیرا آنان خود را به عنوان بخشی از قلمرویی گسترده نخواهند شناخت.

ریکور: یک فصل مشترک میان منطق اکتشاف، به اصطلاح کارل پوپر، و قلمرو شعر آن است که اکتشاف منطقی یک کنش تخیلی است برای دیدن ترکیب‌های جدید، و از این رو گسست از ساختار پیشین است، و یاری

کردن به ساختاری جدید تا پدید آید.

اما دستکم سه ضابطه در کارهای علمی وجود دارد که از ضوابط شعری متفاوت است. نخستین مسأله‌ی دروغین‌سازی (ابطال) است، و پوپر در این بحث بی‌رقیب و منحصر به فرد است، وقتی می‌گوید که گزاره‌ای علمی تا آنجا بامعناست که مواردی را در بر داشته است که بتوانند آن را باطل کنند.

دومین ضابطه. دانشمند خواهان تشخیص و به رسمیت شناخته شدن کارش از سوی همکاران خویش است، و از این رو مسأله‌ی اجماع و توافق مطرح می‌شود، این همه در شاعری هیچ معنایی ندارند. جهان‌بینی یک شاعر، باید گفت، مشترک با کسی نیست. اینجا نوعی از جامعه‌ی علمی وجود دارد که در آن همکار نمی‌توان یافت...

ف. ف: جامعه‌ی شاعران به این معنا وجود ندارد، بله...

ریکور: این هم بخشی از وضعیت دراماتیک شاعر است که همواره تنهاست، در آفرینش و بازآفرینی جهان.

و حالا ضابطه‌ی سوم. هر اکتشاف علمی که باید با علم اکتسابی همخوان شود، آن سان که کوهن نشان داده به نقطه‌ی گسست می‌رسد، و آنگاه ما باید سرمشق‌ها [ی مسلط علمی] را دگرگون کنیم. اما موردی به عنوان نظام شعری وجود ندارد که هر شاعر به آن چیزی ارائه کند. از این رو ایده‌ی ارائه‌ی چیزی به گستره‌ی حقیقت یکسر برای من بیگانه است.

حتی در آثار داستانی، نمی‌شود گفت که یک رمان می‌تواند به رمان‌های دیگر افزوده شود، تا از این راه گونه‌ای گستره‌ی آثار داستانی ساخته شود...

ف. ف: اما، مگر نه اینکه...

ریکور: شاید من اشتباه می‌کنم که...

ف. ف: من موافق نیستم، و این مرا به یاد نکته‌ای انداخت که می‌خواستم

از شما بپرسم: درباره‌ی روشی که شما به جهان اثر می‌پردازید. در یک مورد، در مقاله‌ای از کتاب ***هرمنوتیک و علوم انسانی***، آنجا که شما درباره‌ی تأثیر جهان‌ها بر یکدیگر بحث می‌کنید. [آنجا حرفتان] می‌تواند به معنای سنت باشد. اما تقریباً در تمام موارد شما از جهان یکه‌ی هر اثر حرف می‌زنید، که با آنچه هم‌اکنون گفتید همراه است.

با این همه، من می‌خواهم از شما درباره‌ی مفهوم سنت بپرسم که تی. اس. الیوت چون گونه‌ای قلمرو مطرح کرده است. او شاید این مفهوم را از علوم وام گرفته باشد. می‌اندیشد که هر اثر خاص تمامی مناسبات ظریف این قلمرو را دگرگون و اصلاح می‌کند.

ریکور: آری، اما یکبار دیگر بگویم که ما نباید فریفته‌ی تقابل بسیار ساده میان علم و هنر و شعر شویم... در علم پیکره‌ای از حقایق وجود دارد که هر دانشمند چیزی به آن ارائه می‌کند، در حالیکه در شعر هر شاعر، پژوهشگری تنهاست. با وجود این شاید در علم انسجام کمتری وجود داشته باشد... کسانی این روزها از علم تکه‌پاره حرف می‌زنند. از سوی دیگر، به یقین یک شاعر از ایده‌ی خط زدن [سرمشق‌های شعری] آغاز نمی‌کند، حتی آنجا که قواعد را درهم می‌شکند. قاعده‌هایی وجود دارد که باید شکسته شوند، و شاعر هم در نسبت خاصی با این قواعد قرار می‌گیرد. و از راه خودش، می‌توان گفت از راه مطایبه، به سنت می‌پیوندد.

شاید این مفهوم سنت دشوارترین مفاهیم باشد، زیرا ما بیزاری زیادی از واژه داریم، ما به سنت چون انباشتی، یا چیزی مرده می‌اندیشیم. در صورتی که شاید یک سنت شایستگی این را که سنت نامیده شود بیابد، فقط اگر دیالکتیک خود را داشته باشد، چرا که اینجا نیز رسوب‌زدایی و نوآوری، همواره در کار است.

باید بگویم که تنش و حتی تضادی میان این دو حکم می‌یابم، که یکی اعلام می‌کند هر اثر، اثری است منزوی و تک، و چنانکه گفتم جهان تازه‌ای است در خود... و دیگری می‌گوید که تمامی نوآوری‌ها گونه‌ای رسوب‌زدایی را چون پس‌زمینه‌ی خود دارایند، و سازنده‌ی سنت هستند،

و سنت می‌تواند همچون تنشی میان رسوب‌زدایی و نوآوری دانسته شود.
شما هم اکنون از تی. اس. الیوت یاد کردید، اما من بیشتر به یاد نورتروب فرای افتادم. او در کتابش *تحلیل نقادی* کوشید تا نشان دهد که شبکه‌ای از آثار هنری وجود دارد، چرا که آنچه در میان است نوع‌شناسیِ انواع طرح‌اندازی‌ها، و درونمایه‌هاست که با هم همچون یک کل معنا می‌یابند. اما من به درستی نمی‌دانم که آیا [آگاهی به این شبکه] از آنِ خودآگاهی شاعر است یا خودآگاهی ناقد...

ف. ف: هر دو؟

ریکور: که اینطور... هر دو؟

ف. ف: در طریقی پیچیده شاعر شعر می‌گوید...

ریکور: اما این بخشی از طرح او نبود که به این پیکره‌ی آثار ادبی بیافزاید، که فرض می‌شود چون شکل دادن به گونه‌ای جهان ساختاریِ اثر هنری است، نوعی...

ف. ف: اما در این حالت شاعر نیز می‌تواند خواننده باشد، هنگامی که شما از نظرتان در مورد به خود تخصیص دادن متون می‌گفتید از «مجموعه» [گنجینه] (Treasure) یاد کردید. این به یک معنای خاص برای شما به عنوان یک خواننده سازنده‌ی سنت است. شما در عین حال نویسنده هم هستید. این مرا به یاد جنبه‌ای از سنت شعر فرانسوی انداخت که می‌خواستم از شما درباره‌اش بپرسم، چون شما اشاره‌ای در کتاب *درباره‌ی تأویل* در موردش داشتید. شما نوشته‌اید که رؤیا اساساً پنهانگر است و شعر آشکار می‌کند. و به اشاره‌ای، از سوررآلیست‌ها گفته‌اید که شعرشان چندان خوب نیست، زیرا بیش از حد با رؤیا متحد شده است.

ریکور: خیر. من فقط اثر آندره برتون L' amour fou را در نظر داشتم. این شعر که مورد اشاره‌ی من بود، بی‌شک پیمانی جدید است میان رؤیا و

شعر. ما دیگر امکان نداریم... حالا که من آنچه را که آن زمان نوشته‌ام می‌خوانم ــ رؤیا اساساً دیرینه‌اندیش است و نگاه به گذشته، و شعر پیامبرانه است و نگاه به آینده ــ در موردش تا حدودی تردید می‌کنم. بیش از این است... اما فکر می‌کنم که گفته‌ام ــ راستش نمی‌دانم کجای آن کتاب گفته‌ام که ــ در شعر نوعی جبران گذشته‌گرایی در کار است. این هم ابداع من نیست. کرایس از بازگشت در جهت طرح‌اندازی گفته است، چیزی شبیه این.

ف. ف: بازگشت در خدمت «من»؟

ریکور: بله... خُب، پس من آن را دگرگون کرده و گفته‌ام بازگشت در جهت پیشرفت یا طرح‌اندازی...

ف. ف: شما این را هم گفته‌اید که یک نماد هردوی فرجام‌شناسی و دیرینه‌شناسی را در بر دارد، اما شخصاً این را بسیار دشوار می‌یابید که در آن واحد هم به پیشرفت بیاندیشید و هم به پسرفت. آیا هنوز هم این دشواری را احساس می‌کنید؟

ریکور: من در آن کتاب، باید بگویم، فلج شده بودم و آنچه بعدها نوشتم خیلی روشن‌تر، و نیز به آن دیالکتیک ظریف آگاه‌تر بوده است. در آن کتاب من فقط نشانه‌های اصلی را برپا کرده بودم. اما اگر درست به یادم باشد در بحث از *ادیپ شاه* سوفوکل، تلاش داشتم تا نشان دهم که دو گونه تراژدی وجود دارد، یکی بسیار باستانی است، تکرار رؤیایی دیرینه، عقده‌ی ادیپ.

اما هم پیوند با آن تراژدی حقیقت نیز در میان است، چون مسأله برای سوفوکل این نبود که ادیپ پدرش را می‌کشد و با مادرش ازدواج می‌کند، بل این بود که او انکار می‌کند که چنین کسی است، این یک تراژدی حقیقت است، و جستجوی حقیقت است. و مقاومت به معنای فرویدی مقاومت در برابر گفته‌ی تیرسیاس پیشگو [ی نابینا] نیست. بل در برابر نابینایی است، نابینایی ادیپ که در تقابل است با نیروی بینایی [پیشگویی

و آینده‌نگری] آن نابینا.

پس اینجا پیوندی بسیار قانع‌کننده و مقتدر میان رؤیا و آن خیالپردازی ناب می‌یابیم که در داستان فلسفی سوفوکل حکایت شده است.

ف. ف: و باز در مورد این حکم که شعر آشکار و رؤیا پنهان می‌کنند، آیا شماری از آیین‌های شعری، چون سمبولیسم، نیّت آگاهانه‌ی پنهانگری نداشته‌اند...

ریکور: بله، من می‌خواهم به این اشاره بپردازم، آخر این کتاب را ده سال پیش نوشته‌ام و در این مدت چیزهای زیادی آموخته‌ام. یعنی امیدوارم که چنین باشد. من سخت شیفته‌ی کتاب فرانک کرمود ***خاستگاه راز*** هستم، او آنجا گفته که یکی از کارکردهای حکایت مبهم کردن است و نه روشن کردن، افزودن به تیرگی ابهام است. البته این ناسازه‌ای است، اما راهی است برای گذشتن از این تقابل بسیار ساده ــ که رؤیا پنهان می‌کند و شعر آشکار ــ زیرا یک راه آشکار کردن، همان راه ابهام آفریدن است.

او [کرمود] با اشارتی شگرف، تأویل شگفت‌انگیز حکایت مسیح از زبان مرقس، کارش را پیش می‌برد، می‌گوید که مرقس نمی‌نوشت تا روشن کند، بل می‌خواست آن کسانی را که مدعی دانستن بودند گیج کند، و از این رو بر ابهام می‌افزود.

اما، باید بگویم که این نکته در مورد داستان درست نیست. مگر در نخستین گام حکایت گفتن روشن کردن یک موقعیت نیست؟ اما هرچه بر پیچیدگی‌های داستان بیافزاییم، بیشتر مبهم می‌شود. تا آنجا که ابهام آنچه آفریده‌ایم، ابهام زندگی را باز می‌یابد.

آنجا که به اوج، و ستیغ آشکارگی رسیده‌ایم، گونه‌ای نقطه‌ی میانی وجود دارد که در خدمت چیزی تازه است، نه سادگی‌ای تازه، بل می‌توان گفت ابهامی نو... و اینجا به دشواری شعر باز می‌گردیم، زیرا خواننده با این دشواری روبروست... او انتظار گونه‌ای آشکارگی احساس خود را دارد، و با ابهامی بیشتر روبرو می‌شود.

ف. ف: مردم این دنیاهای دیگر را نمی‌خواهند، بیش از حد است.

ریکور: بله، خیلی زیاد است.

ف. ف: اگر گرفتار مسائل این جهان هستی، چرا در پی آن برآیی که گرفتار مسائل دنیای دیگری هم بشوی؟ این مرا به یاد درس‌های دبیرستان درباره‌ی شاعرانی چون ییتس می‌اندازد، که تمامی نام‌ها و نمادهای باستانی ایرلندی را به کار برده است. در دبیرستان باید این همه را پیدا کنی، اما ییتس به این دلیل از آن‌ها استفاده نکرده، او خواسته تا به ژرفنا برسد، احساس حضور یک جهان را بیآفریند.

ریکور: والاس استیونس بارها...

ف. ف: شما اشعار والاس استیونس را می‌پسندید؟

ریکور: بله، خیلی، خیلی زیاد.

ف. ف: آیا شاعر آمریکایی محبوب شماست؟

ریکور: بله، همراه با امیلی دیکنسون. من ستایشگر هر دوی آنان هستم...

ف. ف: و ویتمن همراه آن‌ها نیست؟

ریکور: من او را به اندازه‌ی کافی نمی‌شناسم که بتوانم بگویم.

ف. ف: کدام ویژگی والاس استیونس را به طور خاص می‌پسندید؟

ریکور: البته گونه‌ای فلسفه. این نوعی از فلسفیدن در شعر است که در آلمانی فقط نزد هلدرلین، اشتفن گئورگه و پل سلان یافت می‌شود. همچنین، دو جنبه دارد که ما در آغاز بحث از آنها یاد کردیم، بیان احساس‌های بسیار پیچیده و ظریف که بیان خود را نمی‌یابند، چون واژگان اینجا کم می‌آید. و نیز به زبان از یکسو تجربه‌هایی بسیار ژرف بخشیدن، و از سوی دیگر با زبان تجربه کردن، چرا که این شعری است درباره‌ی شعر. این است دو جنبه‌ی شعر والاس استیونس.

ف. ف: بله، شاید همین از او شاعری بسیار بزرگ ساخته است.

ریکور: توانایی او در کارکردن با زبان در خدمت زبان، واقعیت را از پیش چشمانمان دور می‌کند ـ همانطور که انجیل گفته، در پی قلمرو خدایی باش تا هر چیز دیگر همچو نثار آیدت. پس اینجا واقعیت به سان هدیه‌ای نامنتظر می‌آید، از جانب کسی که نخست به نظر می‌آمد که در جستجوی توانایی‌های زبان، و راهی برای گفتن است. آنگاه باز ـ آفرینی واقعیت ممکن شد، چرا که دیگر راهی نبود تا بتوان گفت که واقعیت چیست و تجربه کدام است.

ف. ف: به یاد آن ابیات شعرش «Esthetique du mal» (زیبایی‌شناسی شر) افتادم:

«اهل فقر، کودکان درد / سرخوشی زبان مولای ماست».

ریکور: من این هواداری مضاعف از ظرفیت ناب زبان در طنین آن را، و افق این خدمت به زبان تنها به خاطر زبان را، دوست می‌دارم، و پدید آمدن کرانه‌های...

ف. ف: دنیاست که چون هدیه‌ای می‌رسد.

ریکور: بله، زیرا هیچ تلاشی در جهت بیان نشده، بل گونه‌ای چشم‌پوشی زاهدانه از بیان احساس‌هایی چون عشق، مرگ و... در میان بوده است. احساس‌های تازه‌ای آفریده شده، زیرا از آنچه تاکنون دانسته شده چشم‌پوشی شده است.

ف. ف: آیا فکر می‌کنید که همین پویایی واقعی [شعر] است؟ این شکل رخداد آن است؟ حرکت به سوی زبان است و مورد ارجاعی ارمغان آن است؟

ریکور: این اعتقاد راسخ من است. از این روست که من با ساختارگرایان و همه‌ی کسانی که می‌گویند زبان شاعرانه ارجاعی یا خود ـ ارجاعی نیست،

همراه نیستم. من می‌گویم که حق با شماست، حتی بیش از آنچه خودتان می‌پندارید، زیرا به شکرانه و همچون پاداش این چشم‌پوشی است که شاید یک حلقه‌ی نو، یک پیوند جدید با... حتی می‌توان گفت که با طبیعت و با آفرینش برقرار می‌شود.

در آغاز شما پرسیدید که چرا من از نظریه‌ی ادبی (Poetics) یاد می‌کنم، آنجا تنها نیمی از پاسخ را گفتم، ارسطو از Poetics در مورد همگونه‌ساختن در حد زبان، هم در داستان و هم در شعر یاد می‌کند. اما درست به دلیل همین باز زنده کردن توانایی زبان به آفرینش و بازآفرینش، ما خود واقعیت را در فراشد آفریده شدن کشف می‌کنیم. پس ما با این ساحت واقعیت که خود ناتمام است مرتبط می‌شویم، ساحتی که... اینجا مایلم باز هم یکی از اصطلاحات ارسطو را به کار گیرم، entelecheia، توان دیدن چیزها از زاویه‌ی توان‌ها و نه از زاویه‌ی فعلیت.

جایی در کتابم درباره‌ی استعاره گفته‌ام که وقتی زبان در کار شکل‌گیری است، و توانمند است، با آن ساحت واقعیت که خود ناتمام است و در حال ساخته شدن مأنوس می‌شود.

زبان در حال ساخته شدن، واقعیت در حال ساخته شدن را بزرگ می‌دارد.

ف. ف: پس یگانه واقعیتی که ما می‌شناسیم، واقعیتی است از این دست؟

ریکور: و باقیمانده‌ی زبان ما در گفتار متعارف هرروزه، و غیره، باید با واقعیت چنان رفتار کنند که گویی به انجام رسیده و پایان گرفته است، همچون چیزی که هست، به معنای بسته شدن آنچه وجود دارد، با معنایش که به نقد با اجماع و همنظری مردمان خردمند ظاهر شده است.

استعاره و روایت

«خیال با ساختن طرح‌ها و استعاره‌ها، به تجربه‌ی انسانی شکل می‌دهد.»

کریستیان دلاکامپانی: آیا از پژوهش‌های شما درباره‌ی امور ارادی و غیرارادی تا کارهایتان درباره‌ی روانکاوی، تا علاقه‌ی امروزتان به شناخت‌شناسی تاریخی، چیزی موجب وحدت آثارتان شده است؟

پل ریکور: تداوم آثار من پیرو طرحی خطی نبوده است: هر یک از آن‌ها راهش را از «بازمانده»ی کار پیشین یافته است. این چنین، در پایان کارم درباره‌ی اراده خود را رویاروی «بازمانده»ای یافتم: مسأله‌ی اراده‌ی بد. پس کوشیدم تا به این بازمانده در کتابم که موضوعش سویه‌ی نمادین شر بود، بپردازم. این کتاب هم، به نوبه‌ی خود بازمانده‌ای داشت: مسأله‌ی نماد. در واقع، دو راه برای بحث از شر وجود دارد: یا راه اسطوره (گناه اولیه، هبوط، مجرمیت)، و یا راه روانکاوی ــ که به همان پدیده‌ها از چشم‌انداز آسیب‌شناسانه می‌نگرد. این سان امکان خواندن مضاعف این نمادها پیش روی من قرار گرفت: از یکسو، خواندنی که از اوج می‌نگرد (به عنوان مثال خواندن الیاده)، و از سوی دیگر خواندنی تقلیل‌دهنده که تنزل می‌دهد (خواندن روانکاوانه). از یک طرف مسیر الهیات، ادبیات و اسطوره‌شناسی، و از طرف دیگر مسیر شک‌آوری: فوئرباخ، مارکس، نیچه، فروید. دلبستگی‌های من میان این دو سنت تقسیم شده است: در هر دو، مسأله‌ی شر به موردی خاص تبدیل شده، نقطه‌ی کور پژوهش در مورد دو قاعده‌ی نمادین که ما با آن‌ها زندگی می‌کنیم: ***معتبر دانستن و شک آوردن.***

ک.د: و به‌موازات آن به‌منازعه‌ی دیگری هم کشیده شدید: ساختارگرایی...

ریکور: درست است، ساختارگرایی به نظرم چون کوششی می‌آمد برای به نظم درآوردن مسأله‌ی تخیل‌آفریننده، به یاری ترکیبی از نشانه‌ها ــ و به نظر من، خواندنی یکسر متفاوت از آن ممکن است. متأسفانه، من، که هگل‌گرا هم نیستم، ابزار حل این اختلاف را نمی‌یابم. برای گذر از این بن‌بست بود که پرداختم به نظریه‌ی ادبی ــ که در ***استعاره‌ی زنده*** مطرح شد ــ و به کار امروزم درباره‌ی گزارش و داستان که به کار قبلی وابستگی زیادی دارد.

ک. د: چرا برای آن «مجاز بیان» که استعاره خوانده می‌شود، تا این حد اهمیت قائل هستید؟

ریکور: آنچه مرا به سوی این مسأله جلب می‌کند، این است که می‌توانم مسأله‌ی نماد را با ابزاری شایسته باز پیش کشم، چرا که نظریه‌ی مجاز (مجازهای روش بیان) سده‌هاست که از راه نظریه‌ی بیان (rhetorique) و نظریه‌ی ادبی (poetique) شکل گرفته است. اما از آنجا که در نظریه‌ی بیان، مجازها جز به رسم خوشایند به کار نمی‌روند، و کارکردی صرفاً زینتی دارند، به نظرم می‌رسد که استعاره پدیداری است بارها مهمتر: در حد یک رسم آفریننده‌ی زبان. یک فرهنگ (واژه‌نامه‌ی) استعاره وجود ندارد. ما نمی‌توانیم استعاره‌ای را ترجمه کنیم، و نمی‌توانیم آن را به شکل دیگری بگوییم. کاری که استعاره می‌کند، همان کار شگفت‌انگیز واژگان زبانی خارجی است: با این «مجاز بیان» زبان به سوی گونه‌ای تابیدگی [دگرگونی شکل] پیش می‌رود، می‌تواند چیزی بگوید که در زبان معمولی به گفته در نمی‌آید.

اما، روشن‌تر بگوییم، استعاره جنبه‌هایی از تجربه‌ی ما را آشکار می‌کند که خواست به بیان درآمدن دارند، ولی نمی‌توانند به بیان درآیند، چرا که بیان مناسب آن‌ها در زبان هرروزه یافت نمی‌شود. کارکرد استعاره این است که به زبان جنبه‌هایی از شیوه‌ی زندگی ما، و اقامت‌مان در جهان

را بازگرداند، تا با باشنده‌ها نسبت یابیم. زبان بی‌استعاره‌ها، بدون این نیروی یکه‌ای که بدان امکان می‌دهد تا فراتر از خود رود، خاموش می‌ماند. پس استعاره بارها دور از آنکه همچون پندار نظریه‌ی بیان زینت کلام باشد، اشکارکننده‌ی تجربه‌ای کمیاب است.

ک. د: این مفهوم استعاره، مرا به نظریه‌ی کلی تخیل باز می‌گرداند.

ریکور: بله. مفهومی که تمام کار امروز من از آن آغاز شده، مفهوم تخیل آفریننده به معنای کانتی آن است، یعنی ظرفیت همکاری دو معنا که به طور معمول با هم بیگانه‌اند. به بیان دیگر دیدن همانندی آن‌ها، به شرط **شهود**. کانت نخستین فیلسوفی بود که از آن سنتی گسست که از تصویر، بیانگر چیزی غایب می‌ساخت: این کارکرد تصویر به نظر او کارکرد ***تکثیر و بازتولید*** بود، حقیرترین کارکردها خوشبختانه، چیز دیگری هم وجود دارد، تخیلی به معنای واقعی آفریننده، که سرچشمه‌ی تمامی همنهاده‌های جدید است (و استعاره‌ها نیز همنهاده‌های جدیدند).

باری، کار من از مسأله‌ی مجازها به مسأله‌ی نیرویی رسید که آن‌ها را می‌آفریند، و «پیکربندی زبان» را ممکن می‌کند. ویژگی تخیل، طرح‌ریزی مناسبات جدید است. یا به بیان باشلار: تصویر، یک ادراک حسی میرا نیست، بل زبانی است که زاده می‌شود. در این فاصله‌ی میان خردباوری و تجربه آفرینندگی جای گرفته است.

دقت کنیم که مسأله‌ی آفرینندگی یک دام فلسفی است. بحث از آن هم آسان است و هم دشوار. به ورطه‌ی پرستش آفرینندگی نلغزیم، که این ایام رسم روز شده است. آفرینندگی هیچ مسأله‌ی ساده‌ای نیست، حیلت‌باز است، خلوتگاهی کاملاً پنهان. آن سان که کانت می‌گوید «هنری است پنهان در ژرفنای طبیعت». درگیر شدن با آن بی‌خطر نیست. اما، اگر از آفرینندگی ناب، هیچ نمی‌توانیم بگوییم، یا بس اندک می‌توانیم گفت، آفرینندگی به نظم‌آمده، آسان‌تر دانسته می‌شود: استعاره اینجا مثال معرکه‌ای است، چرا که راه پر از نشانه‌های راهنماست، قاعده‌های نظریه‌ی بیان کلاسیک.

ک. د: چه ارتباطی هست میان این اسلوب ادراک تخیل با نظریه‌ی شما درباره‌ی گزارش (داستان)، و اگر کلی‌تر بگویم با کارکرد روایی؟

ریکور: مسأله‌ی «گزارش» ما را در مسیری یکسر موازی [با معضل استعاره] پیش می‌برد. چرا؟ چون تخیل‌آفریننده در آفرینش *طرح*، همچون که در ساختن استعاره نقش دارد. روایت کردن ـ ساختن یک طرح ـ نیز کنشی است همنهاده‌ساز. یک طرح، مگر چیزی جز شِمایی است که امکان گردآوری و ترکیب تمامی موقعیت‌ها، تمامی مقاصد، تمامی درونمایه‌ها، تمامی نتایج غیرارادی، برخوردها، نگون‌بختی‌ها، یاری‌ها، دستاوردها، شکست‌ها، شادی‌ها، بدبیاری‌ها و... را می‌دهد؟ همه‌ی این مواردی که ما با واژگانی مستقل از آن‌ها، تک به تک، یاد می‌کنیم، در طرح به گزارشی ترکیبی تبدیل می‌شوند که در آن هر چیز جای خود را می‌یابد. خلاصه، طرح «ترکیب و شکل‌دهی موارد فرعی در یک نظام» است، و این تعریفی است که ارسطو ارائه کرده است، یعنی طرح شیوه‌ای است در شکل دادن به تجربه‌های انسانی (که همواره با هم بی‌ارتباط هستند)، و یا بنا به واژه‌ای که من لحظه‌ای پیش‌تر به کار بردم، طرح «پیکربندی» آن تجربه‌هاست.

و این هم کاربرد دیگری است از تخیل‌آفریننده، که قابل قیاس است با استعاره. از این جا ما می‌توانیم متوجه شویم که کل فرهنگ *به اسلوب روایتگری* شکل گرفته است. تراژدی یونانی، داستان‌های عبرانی، حماسه‌های ژرمنی، رمان از سده‌ی هجدهم به این سو، جز شیوه‌های متفاوت روایت نیستند. می‌توان گفت که هنر روایتگری چیزی جز تاریخ تخیل ما نیست (تخیل پیکربندی شده‌ی ما). می‌گویند که هر چه استعاره بهتر باشد، همانندی‌ها بیشتر دیده می‌شود. من می‌افزایم که هر چه طرح بهتر باشد، بیشتر می‌تواند مجموعه‌ی مقاصد، علت‌ها و تصادف‌ها را در بر گیرد...

ک. د: آیا نمی‌توانیم از استعاره و طرح تعریفی ساده‌تر ارائه کنیم، و آن‌ها را در قالب اصطلاحاتی ترکیب‌کننده توضیح بدهیم؟ آیا آسان‌تر نیست که

آن‌ها را به یک «منطق روایت‌های ممکن» پیوند بزنیم، تا به‌تنهایی کار کند؟

ریکور: من فکر می‌کنم که در ساختن روایت همواره چیزی بیش از آنچه رمزگان می‌نمایانند، وجود دارد، و رمزگان خود هیچ نیستند مگر بازنویسی آنچه پیش‌تر در سنتی زنده تولید شده است. این‌ها را می‌توان «شما» ــ به معنایی کانتی ــ خواند، که مقوله‌ها را به وجود می‌آورند، و نه بر عکس. کانت این را به خوبی می‌دانست، که در کتابش ***سنجش نیروی داوری*** گفته بود که آفرینش اثر، «اندیشه‌ی بیشتر» را امری ناگزیر می‌کند. در نتیجه، همواره یک افزونه‌ی تخیل درباره‌ی منطق به وجود می‌آید. استعاره، به سهم خود، چیزی نیست جز افزونه‌ای در نسبت با زبان متعارف.

ک. د: مقصود شما از «سنت زنده»، به دقت چیست؟

ریکور: سنت رسوبی مرده نیست، یا باری که ناگزیر در پی خود حمل کنیم. سنت حامل مکانیکی الگوهایی نیست که یک بار و برای همیشه ثابت شده‌اند ــ حتی اگر شماری از حکایت‌های مردمی به ظاهر بارهای بار، ساختاری واحد را تکرار کنند. آشکارا این حکایت‌ها موضوع جالبی برای ساختارگرایان هستند، چرا که ساختار کلی در آن‌ها کاملاً ثابت است و اثر چیزی جز واریاسیون‌ها نیست. این چنین، پروپ نشان داد که تمامی حکایت‌های روسی جز واریاسیون‌هایی از ***حکایت روسی*** نیست... اما ما اینجا با موردی افراطی سروکار داریم.

در قطب دیگر افراط، فرهنگ نظام‌مند «گسست از ضابطه» (deviance) قرار دارد. رمان مدرن از این گسست آغاز شده است. رمان امروز ضد رمان است، و در تقابل با رمان گذشته وجود دارد. ***یولیسس*** جویس به خوبی این گرایش را نشان می‌دهد، تمامی الگوهای کلاسیک داستان، شخصیت‌پردازی روانکاوانه، هویت یافتن قهرمان، اینجا در هم شکسته‌اند. اما حتی در این حالت افراطی هم باز می‌توانیم عملکرد سنت را بیابیم.

در واقع، خواننده‌ای که از رمان‌نویس مدرن دفاع می‌کند، در سنت رمان کلاسیک شکل گرفته است. این سنت برای خواننده انتظارهایی می‌آفریند که بعدها از آن محروم می‌شود... هنرمند، این سان، با انتظارهای ما، محرومیت‌های ما، و لذت منحرف ما از این که فریبمان دهند بازی می‌کند...

اما میان این دو قطب افراط، می‌توان طیفی کامل یافت. در کل، قاعده‌ی طبیعی سنت انتقال به تولید مورد نو از راه تأویل مجدد است. این همان بازی‌ای است که مالرو «شکل‌شکنی منظم» نامیده است. اگر خواهان نظریه‌ی روایت هستیم، باید آن را بر اساس این بازی استوار کنیم، و نه بر پایه‌ی موارد افراطی.

ک. د: دقیقاً، ما می‌توانیم به مناسبات میان دو شیوه‌ی اصلی روایتگری بپردازیم: گزارش تاریخی و گزارش داستانی. چه چیز آن‌ها را از هم متمایز می‌کند و چه چیز همانندشان می‌نمایاند؟

ریکور: درباره‌ی وحدت ژانر روایی ـ ژانری که هم تاریخ و هم داستان را در بر می‌گیرد ـ دو دیدگاه انتقادی وجود دارد. نخستین گرد این مسأله شکل گرفته که آیا تاریخ روایی هست یا نه. تاریخ‌نگاران مدرن، پس از مارک بلوخ و مکتب آنال، دیگر تعریف می‌کنند. انتقاد آنان به «تاریخ رویدادی» منجر به ضدیت با تساوی «تاریخ = روایتگری» شد. بنابراین، کار من در جهت آشکار کردن رابطه‌هایی شد، که به گمانم نمی‌توانند پیوند میان تاریخ‌نگاری و داستانگویی را قطع کنند. فکر می‌کنم که هرگاه تاریخ به طور کامل از روایتگری بگسلد، تبدیل به جامعه‌شناسی خواهد شد، و دیگر تاریخ نخواهد بود؛ و زمان دیگر نمی‌تواند شرط آن باشد؛ و آنچه انسان می‌سازد و رنج‌هایش دیگر به چشم نمی‌آیند.

البته، رابطه‌ها سخت غیرمستقیم می‌شوند. مسأله این نیست که به قصه‌ی جنگ‌ها باز می‌گردیم. اما مسأله‌ی شناخت‌شناسانه‌ی اصلی برای تاریخ‌نگار، همین رابطه‌ی غیرمستقیم است. طبیعتاً، کار تاریخ علمی ساختن سرنمون‌هاست، (artefacts) آنچه ماکس وبر «انواع آرمانی»

خوانده: گرایش، بحران، تکامل، و غیره. و در آنها نمی‌توانیم دیگر کنش انسان را بشناسیم. این رسالت اندیشه‌ی فلسفی است که نشان دهد، حتی این تاریخ تجریدی، به گونه‌ای غیرمستقیم، از راه رشته‌ای ارتباط‌های پنهان یا از یاد رفته، به آنچه انسان به راستی می‌سازد، و به رنج‌هایش باز می‌گردد.

در واقع، می‌شود با یقین گفت که تاریخ نمی‌تواند این سرنمون‌ها را بسازد، مگر به سود هماهنگی از یاد رفته‌ی آن مراتب، و با درگیری‌شان در کنش مشخص. یکی از این مراتب به کلی فراموش نشده: وابستگی ما به اجتماع‌های انسانی (ملت، طبقه‌ی اجتماعی، ...) که هنوز به سرنمون‌های ناب تبدیل نشده‌اند. این گستره‌های گردهم‌آورنده، این وابستگی فعال (به پرولتاریا، به فرانسه و...) در خدمت نسبت میان گستره‌ی پیشامدها و گستره‌ی ساختارهاست. استوار به این گوهر وابستگی، تمام سرنمون‌های دیگر ساخته می‌شود. و می‌توان، حتی از طریق غیرمستقیم، دریافت که نیت‌مندی تاریخی آنچه را که انسان می‌سازد، و آنچه را که انسان از آن رنج می‌برد، هدف خود می‌داند.

ک. د: به بیان دیگر، ابژه‌ی تاریخ ساختن سرنمون‌هاست، و تاریخ‌نگار می‌تواند به این ابژه تکیه کند، در حالیکه فیلسوف می‌کوشد تا در میان این ابژه‌های ساخته شده، آن تجربه‌های وابستگی را بیابد که تاریخ را به واقعیت نسبت می‌دهند.

ریکور: دقیقاً. من اینجا به آنچه پل وِین گفته، بسیار نزدیک شده‌ام. برای او تاریخ جز «داستانی واقعی» نیست، علم هم نیست، بل نظمی «زمینی» است به معنایی ارسطویی. یعنی قاعده‌ای است که نتیجه‌ی منطق احتمال است و نه منطق ضرورت.

ک. د: شما، همچنین، به تأویل هوسرل و پدیدارشناسان در مورد تاریخ نزدیک هستید...

ریکور: راست است. همانطور که هوسرل ــ در کتاب ***بحران*** ــ در

جستجوی ریشه‌های فیزیک در زیست جهان (Lebenwelt) بود، من نیز فکر می‌کنم که سرچشمه‌ای روایی برای تاریخی که کمتر روایی می‌نماید، وجود دارد. تمامی آموزه‌های روایی ما با داستان آغاز می‌شوند: و ما از همین آموخته‌های در ساختن داستان‌های واقعی سود می‌جوییم. طرح‌اندازی، هسته‌ی مشترک گزارش داستانی و گزارش تاریخی است، اما در حالیکه گزارش داستانی گستره‌ی دراماتیک خود را آشکار می‌کند، گزارش تاریخی، آن را در پشت ساختن موارد تجریدی پنهان می‌دارد.

از این رو من فکر می‌کنم که تاریخ، حتی اگر از اسطوره گسسته باشد، با گزارش اسطوره‌ای هنوز گفتگو دارد. برای من، در همین مورد، تقابل میان فرنان برودل و کلود لوی استروس شگفت‌آور بود. رؤیای لوی استروس این است که به منطق پنهان ساختارها برسد، و ماتریس‌های بیرون زمان را بیابد، و در یک کلام زمان را حذف کند، در حالیکه نکته‌ی جالب برای تاریخ‌نگار، حتی تاریخ‌نگاری که سخت شیفته‌ی ساختارهاست، تکامل ساختارهاست و انحلال آن‌ها.

ک. د: شما از دو نکته‌ی انقادی یاد کرده‌اید. دومین نکته کدام است؟

ریکور: تمایز میان تاریخ واقعی و تاریخ داستانی. تاریخ با داستان، تنها از این نظر که روایتگری را منکر است (باز هم بگویم که این انکار هرگز مطلق نیست) تفاوت ندارد، بل بیش از این، تاریخ ادعای گفتن چیزی را دارد که به واقع رخ داده است. آنچه به راستی رخ داده هرگز گم نخواهد شد: از این رو تاریخ‌نگار وارث یک بدهی است. رسالت او جبران غیبت است. این نکته‌ای است که تاریخ را یک بار دیگر از داستان جدا می‌کند...

اما، اینجا هم، گسست به هیچ رو کامل نیست. همواره چیزی داستانی در تاریخ وجود دارد، همانطور که همیشه گونه‌ای از حقیقت را در داستان می‌توان یافت. تاریخ بارها بیش از آنچه پوزیتیویست‌ها باور دارند داستانی است: هرگز بازسازی ناب رویدادها نیست، حتی در بهترین حالت هم چیزی جز یک بازسازی خیالی نیست که رویدادی نایافتنی بر آن حکم می‌راند. و برعکس در پشت گزارش داستانی، همیشه تجربه‌ای

واقعی می‌توان یافت که به روایت الهام دهد، که مشتاق شنیده‌شدن باشد، اما در حدی چندان ژرف که به دیده نیاید...

دامنه‌ی این تعمق در هم شده، به گونه‌ای ژرف، مسأله‌ی زمان است.

ک. د: پس بپرسم: زمان چیست؟

ریکور: من پاسخ شما را داده‌ام: فقط ادا شدن مضاعف داستان و تاریخ، تجربه‌ی زمانمند ما را به زبان می‌بخشد. داستان، واقعیت را می‌گوید، اما به راهی متفاوت از تاریخ. در یک کلام، داستان و تاریخ یکدیگر را کامل می‌کنند، و این کامل کردن برای این که زمان انسانی را بیاندیشیم ضرورت دارد.

جهان متن، جهان خواننده

ژوئل رومان: با آنکه خواندن یک فرض اصلی کنش فلسفی است، فیلسوفان به ندرت بدان پرداخته‌اند. با این همه از حدود سال‌های دهه‌ی ۱۹۶۰ ما با پیدایی انواع خواندن روبرو شده‌ایم، که مشهورترین آن‌ها خواندن آلتوسر است ــ که آنجا اصطلاح خواندن به قدرت بر این نکته تأکید دارد که مناسبتی با متون میراث سنت برقرار شده است. شما این تکامل را چگونه تحلیل می‌کنید؟

ریکور: باید بگویم که سه دلیل اصلی برای این ارزیابی مجدد خواندن وجود دارد. دلیل نخست را مثال آلتوسر به خوبی روشن می‌کند: اصطلاح «خواندن» یکی از انواع خواندن است. بحث از اصل گزینش در زمینه‌ی خواندن‌های متعدد، و چه بسا متضاد، است. با این همه، و اینجا دومین دلیل سر بر می‌آورد، چرا خواندن‌های **متعدد** وجود دارد؟ این توجه به **چندگانگی** خواندن سرچشمه‌ی خود را در نقادی ادبی می‌یابد، چون اصلاح‌کننده‌ی ساختارگرایی «تند»، که نکته‌ی مرکزی را متن، و فقط متن، می‌داند. این اولویت متن، در آن مورد، پله‌ای ناگزیر بود در فراشد پایان دادن به پنداری که مؤلف را همچون آفریننده‌ای می شناخت که قادر مطلق است. اما خواننده نیز همردیف مؤلف کنار گذاشته شد. با وجود این، عملکرد تحلیل ساختارگرایانه نشان می‌دهد که این تحلیل نیز چیزی جز خواندن نیست. اینجا مسأله‌ی ***دیالکتیک*** میان متن و خواننده مطرح است، یا بهتر بگوییم دیالکتیک دو دنیا، دنیای متن و دنیای خواننده: به راستی هر متن امکانات سکونت در جهان را نشان می‌دهد. برخورد میان متن و خواننده، برخوردی است میان تمامی ادعاهای متن، افقی که بدان

راه می‌یابد، امکاناتی که آشکار می‌کند، و افقی دیگر، افق انتظارهای خواننده. تحلیل مکتب کنستانس، یعنی «زیبایی‌شناسی دریافت» هانس روبرت‌یاس، و «پدیدارشناسی خواندن» ولفگانگ آیزر، توجه را به این جنبه جلب کرده است.

سرانجام، سومین دلیل برای این ارزیابی مجدد درونمایه‌ی خواندن به ساختار زمان مرتبط می‌شود: هر طرحی برای آینده، خواه طرحی باشد به سوی کنش، یا به سوی چشم‌اندازی یوتوپیایی، باید «براساس چیزی» استوار باشد. به یک معنا خواندن، از نو آغاز کردن آن میراثی است که به طرح امکان وجود داده بود. اما من درست‌تر می‌دانم که از «سنتی بودن» یاد کنم و نه از سنت، تا آن ضرورتی را پیش کشم که تمامی موارد نو را به پیشینیان آن‌ها متصل می‌کند. بدین سان خواندن در نسبتی با سنت‌گرایی قرار می‌گیرد که تابع «سنت» شدن را نمی‌پذیرد، اگر سنت به معنای قبول وجود یک حقیقت بی‌زمان باشد.

آسان می‌توان دید که چگونه این سه دلیل با هم کار می‌کنند، زیرا به خاطر ***دیالکتیک*** جهان متن و جهان خواننده، ***چندگانگی*** خواندن وجود دارد، و در نتیجه بحث درباره‌ی سنت‌گرایی [سنتی‌بودن] می‌تواند شکل گیرد. اما نوعی تورم «خواندن‌ها» نیز وجود دارد، آنگاه که هر نوع خواندن را در حکم تأویل بدانند، و تمام تأویل‌ها را خواندن به شمار آورند.

ژ. ر: با این همه، خواندن و تأویل به شدت به همدیگر مرتبط هستند، خاصه اگر راست باشد که هرمنوتیک آشکار کردن یک معناست، یعنی معنایی ضمنی، معنایی پنهان در یک متن، یا حتی در یک نقاشی، یک کنش و غیره را صریح می‌کند. شما چگونه جنبه‌ی خاص خواندن را در نسبت با کل فعالیت هرمنوتیک قرار می‌دهید؟

ریکور: شما از واژه‌ی ***آشکارکردن*** استفاده کردید، راستی هم، این یکی از دو کارکرد خواندن است که ساحتی، ساختاری، توانی را که انکار، نهی یا مبهم شده‌اند آشکار کند. اما من مایل نیستم که این کنش را که در اصطلاح هیدگری ***آشکارگری*** آمده است، از ماهیت دگرگون‌کننده‌ی

خواندن جدا کنم. هنگامی که خواننده‌ای متنی را با خود یکی می‌کند، آن سان که در ادبیات چنین می‌شود، خود را در شماری از امکانات هستی ــ بنابه الگویی که قهرمانی، یا شخصیتی ارائه کرده ــ می‌شناسد، اما درهمان حال، دگرگون نیز می‌شود؛ تبدیل به دیگری‌شدن در کنش خواندن همانقدر مهم است که شناختن خویشتن. اینجا ما می‌توانیم، بدون تردید، مفهوم انطباق را به کار گیریم، یعنی همان واژه‌ی verwendung گادامر را، وقتی او میان هنر (فن) ادراک، هنر توضیح، و هنر انطباق (ars applicandi) تمایز می‌گذارد.

لحظه‌ی انطباق، که به گونه‌ای گریزناپذیر و شدید در فراشد هرمنوتیکی از نظر دور مانده، و اغلب به دو کنش ادراک و توضیح، فرو کاسته شده است، می‌تواند با مسائلی روشن شود که با هرمنوتیک ***قضایی*** پیش کشیده می‌شوند. امیلیانو بتی که سه سرچشمه‌ی هرمنوتیک را بررسی کرده است (تفسیرهای ***کتاب مقدس***، واژگان‌شناسی و زبانشناسی کلاسیک، و امور قضایی و حقوقی) بر ارزش الگوی ***قضایی*** به شدت تأکید کرده است. این الگو، اهمیت بسیار زیادی در کل سنت حقوقی انگلوساکسون یعنی در common law دارد. انطباق قانون، تأویل است. مسأله‌ی فلسفی که اینجا مطرح می‌شود، قابل قیاس است با نکته‌ای که اریک وِی در مورد نیروی داوری ما مطرح کرده است، چیزی که او «***قضاوت***» نامیده است. این لحظه‌ی داوری چه بسا یکی از بهترین مثال‌ها در هرمنوتیک انطباق باشد.

ژ. ر: با این همه، در مورد خواندن چنین می‌نماید که ما نمی‌توانیم موارد قطعی را به دست آوریم: چیزی وجود ندارد که «اقتدار مورد داوری شده» را داشته باشد. آیا چنین نیست که در خواندن، داوری همواره مستعد «فراخوانده شدن» است؟

ریکور: کاملاً. در خواندن، هیچ موردی وجود ندارد که به تعمق پایان دهد. اما به هر رو، چیزی مشترک در میان است: تمامی خواندن در حکم اختلاف میان ادعاها (به قول انگلیسی‌ها میان claims) است، که آن را

چون فراشدی می‌توان شناخت. البته در جریان ***قضاوت حقوقی***، حکم قاضی قطعی است، این کنشی تعیین‌کننده است، قاضی باید جانب یکی از تأویل‌ها را بگیرد، آن یکی که باور شدنی‌تر از دیگران دانسته است. اما در موقعیتی که ما در آن قرار داریم اختلاف پایان‌ناپذیر است، و هرگز حل نخواهد شد.

اما بگذارید مثال دیگری را برگزینیم: تأویل رخدادهای تاریخی بزرگ. من به خواندن انقلاب فرانسه می‌اندیشم، آن سان که فرانسوا فوره آن را بررسی کرده است. شاید به دلیل ماهیت گزینشیِ خواندن، که در پی ساختن یک «آرایش» درک‌شدنی است، آرایشی فشرده‌تر از زمینه‌ی مورد بررسی، چندگانگی و تنوع تأویل‌هایی پیش می‌آید که هر یک مدعی حقیقت هسند، و هیچ یک به طور کامل واقعیت تاریخی را در بر ندارد، زیرا همواره ***بازمانده‌ی خواندن*** باقی است که می‌تواند خواندن دیگری را موجب شود.

ژ. ر: پس، انطباق دارای دو سویه است. از یک طرف تصمیم، داوری، گزینش یک تأویل؛ و از طرف دیگر آنچه شما به آن همچون واریاسیون‌های خیالی «نفس خود» (ego) اشاره کرده و گفته‌اید که ماهیت گشوده‌ی خواندن را حفظ می‌کند...

ریکور: این به راستی **سویه‌ی دیگر** خواندن است: جنبه‌ی نامتعین خواندن که، بر خلاف، یک خواندن متغیر است. اینجا ما در گستره‌ی تخیل هستیم، و نه دیگر در قلمرو قضاوت، که خیال در آن نقشی ندارد. با تجربه کردن در ذهن خویش، ما تأویل‌های بسیار متفاوتی را می‌آزماییم. شاید خواندن ادبیات استوار بر این باشد: ما ناگزیر از گزینش نیستیم، می‌کوشیم تا با این یا آن شخصیت همانند شویم. من به آنچه هانری گویه یا گابریل مارسل درباره‌ی تآتر گفته‌اند می‌اندیشم: نوعی عدالت متوازن وجود دارد که امکان می‌دهد همه کس، در یک زمان حق داشته باشند. مثال درخشانی در این مورد خواندن هگل است از ***آنتیگونه***، که در آن هگل با هر دوی کرئون و آنتیگونه موافق است. این لحظه‌ی بسیار مهمی

در فراشد خواندن است، زیرا تأویل‌های متعددی محق هستند و پذیرفته می‌شوند.

ژ. ر: دشواری دیگری هم هست، درباره‌ی تغییرات نظر شما در فاصله‌ی ***استعاره‌ی زنده*** و ***زمان و گزارش***، که خودتان آن‌ها را پذیرفته‌اید. شما استعاره‌ی زنده را متهم کرده‌اید که ارجاع متن به جهان را بیش از حد مستقیم انگاشته، و توجه کافی به روشی ندارد که در آن خواندن میانجیگری است میان جهان متن و جهان خواننده. ***زمان و گزارش*** در پی آن است که بر همین میانجی تأکید کند. اما آیا خطر دلبخواهی شدن تأویل وجود ندارد، که در این صورت «واقع‌گرایی ارجاعی» ***استعاره‌ی زنده*** به کار آید و ما را از این خطر حفظ کند؟

ریکور: این، به راستی مهمترین تصحیح ***استعاره‌ی زنده*** بود که در ***زمان و گزارش*** انجام شد. در آن ایام من از مفاهیمی چون «متن برای متن»، و «متن بسته» آشفته شده بودم، پاسخ من این بود که متن به طور مستقیم بر واقعیت تأثیر می‌گذارد، و به واقعیت «معنای ضمنی» می‌بخشد. از آن زمان تاکنون این مسأله‌ی نقش میانجی خواندن را باز ارزیابی کردم، و از آثار باختین و نیز از کارهای یاس و آیزر سود جستم، و نیز از تأثیری که نوشته‌های نورتروپ فرآی و واین بوث در آمریکا و کانادا نهادند، بی‌بهره نماندم. اما در مورد آن خطری که شما بدان اشاره کردید، بله، چنین خطری وجود دارد. مکتب آمریکایی نقد جدید که روحیه‌ی سوفیستی سفسطه‌ی نیت‌گرایی را رد کرده، مرا هم هدف حمله‌هایش قرار داده که مورد مقابل نیت‌گرایی را شکل داده‌ام [و به نظر آنان تا همان حد در اشتباهم، به من می‌گویند]: شما به بند سفسطه‌ی شورگرایی (emotional fallacy) افتاده‌اید. من مایلم که این برداشت را تصحیح کنم و بگویم که خواندن، پیش از هر چیز و بیش از هر چیز، جنگیدن با متن است.

یک نوع خواندن وجود دارد که تکرار و هویت‌بخشیِ سفسطه‌آمیز است، و ما دو الگوی آن را در ادبیات می‌شناسیم. دون کیشوت و اما بوواری، که هر دو قربانیان خواندن بوده‌اند، و کوشیدند تا خوانده‌هایشان

را به گونه‌ای مستقیم زنده کنند. در این مورد، بسیار مهم است که بر اهمیت تحمیل‌های متن اصرار کنیم: ساختارگرایی از این نظر ستودنی است، چون این نکته را به یاد ما آورد، و موارد دلبخواهی خواننده را محدود کرد. من از آن تحلیل‌های ساختاری نمونه‌ای می‌گویم که گرماس انجام داده، خاصه کار او در مورد داستان کوتاه موپاسان «دو دوست». تحلیل عناصر صوری متن می‌تواند ما را به شناخت بهتر جایگاه و نقش خواننده راهنمایی کند.

سرانجام، خواندن به ندرت از حضور رو در روی متن و خواننده شکل می‌گیرد: این وضعیت، یک تجرید است که تمامی ***تأثیرهای*** بینامتنی را پاک و محو می‌پندارد. این نکته از ما می‌خواهد که مناسبات دیالکتیکی میان خواننده و متون را در یک تاریخ خواندن در نظر بگیریم. از این دیدگاه انتظارها و توقع‌های خواننده خود تأثیرپذیری‌های تعیین‌کننده‌ی فرهنگی هستند.

ژ. ر: چه تمایزی میان انواع گوناگون متون می‌توان قائل شد؟ به ویژه میان متونی که صریح‌تر و نظری‌تر هستند، و تأویل را پیش می‌کشند و متون دیگر، متون داستانی، که به نظر «گشوده‌تر» می‌آیند؟

ریکور: در مورد این تمایز نباید اغراق گفت. زیرا هر متنی به روی تأویل گشوده است، اما هر متنی نیز تأویل را تا آن حد که مقاومت می‌کند، محدود می‌سازد. کنش تأویل، اینجا معادل است با هم‌نهاده‌ای از عناصر ناهمگن، یک «گردآوری» عوامل متنوع که، به هیچ رو فقط وابسته به زمان نیست. اما متن نظری، به عنوان مثال متن فلسفی، از این تقدیر تأویل شدن نمی‌گریزد: شما فقط به تأویل‌های بی‌شمار از «سوژه‌ی شناسنده» (cogito) دقت کنید. اما نکته اینجاست که فراشد تأویل در این مورد، بی‌شک، قاعده‌پذیرتر از مورد ادبیات است.

ژ. ر: دشوار می‌توان از وسوسه‌ی باور به این نکته گریخت که هر متنی تأویل درست خود، و معنای ثابت و پنهان خود را دارد که در جای خود

نشسته و پنهان است، و باید بدان دست یافت. این یگانه وسوسه نیست، گونه‌ی مقابلش هم هست، که ما چیزی نمی‌خوانیم مگر آنچه بنا به طرح ما، متن در بر دارد. چگونه ما می‌توانیم ضابطه‌هایی برای کاربرد تأویل بیابیم؟

ریکور: این کاربرد، مانع در هم شدن نتایج کار فکری نمی‌شود: موقعیت درست باید از میان بهترین انتظارها، و پیچیده‌ترین اطلاعات، و شناخت نشانه‌ها و علامت‌های متن، یافته شود. تأویل توازن میان این دو است. برای تأویل‌کننده‌ای فرضی، البته یک تأویل درست وجود دارد، تأویلی که بیشتر موجه است، و با آنچه او می‌داند، آنچه هست و آنچه توقع دارد می‌خواند. برای تأویل‌کننده‌ای دیگر که اطلاعاتی همانند و انتظارهایی مشابه، و افق فرهنگی‌ای همسان او ندارد، این توازن در جای دیگری یافت می‌شود. اما تأویل این نفر دوم برای او هم همان جذابیت و ضرورتی را داراست که تأویل نخست برای نفر اول داشت.

جنگ با متن، جنگی است که قوانین خاص خود را دارد. اینجا من به کسی می‌اندیشم که بی‌نهایت ستایش‌اش می‌کنم: فیلسوف تاریخ، مارتیال گوئه‌رو (Martial Gueroult). نمی‌توان گفت که او در جدل‌هاش با گویی‌یه (Gouhier) یا با آلکیه (Alquie) همواره بر حق بوده است. اما قدرت استدلال‌هایش چنان است که شیوه‌ی خواندن او، به‌گونه‌ای ناگزیر پیش روی تمام کسانی قرار خواهد گرفت که بخواهند به این مسأله بپردازند. اینجا ما می‌توانیم از ***اخلاق خواندن*** یاد کنیم. تصحیح تأثیرهای زیبایی‌شناسانه‌ای که شاید آزادی تأویل را همراه می‌آورند.

تأویل‌کننده‌ای که سال‌های بسیار به متنی پرداخته، موضوع همان جبر درونی است که هنرمندی بسیار بزرگ نیز با آن رویاروست، همچون سزان که مدیون کوه سن ـ ویکتوار بود. مدیون، هم به معنایی زیبایی‌شناسانه و هم به مفهومی اخلاقی. برای من، این ایده‌ی وام داشتن بسیار مهم است. ما باید به نویسندگانی که آثارشان را می‌خوانیم دین خود را بپردازیم. و نمی‌توانیم بگوییم به کدام یک، درست به این دلیل که فقط

یک تأویل وجود ندارد. این موقعیتِ ایده‌ی حقیقت است، که از گوهری صریح و رها از ابهام ساخته نشده است و از این رو افق همه‌ی این مسائل را می‌سازد. شاید بتوان گفت که متن، فضای محدود تأویل‌هاست: فقط یک تأویل وجود ندارد، اما از سوی دیگر تعدادی بی‌پایان از تأویل‌ها نیز وجود ندارد. متن فضای واریاسیون‌هایی است که محدودیت‌ها و الزام‌های خود را دارند؛ و برای برگزیدن تأویلی متفاوت، ما باید همواره دلیلی بهتر ارائه کنیم.

آفرینندگی زبان

ریچارد کرنی: کارهای اخیر شما درباره‌ی استعاره (*استعاره‌ی زنده*، ۱۹۷۵) و روایتگری (*زمان و گزارش*، ۱۹۸۳) چگونه در برنامه‌ی جامعی که در مورد هرمنوتیک فلسفی دارید، جای می‌گیرند؟

پل ریکور: در *استعاره‌ی زنده*، من کوشیدم تا نشان دهم که چگونه زبان می‌تواند خود را تا آن حد گسترش دهد که دیگر بتواند برای همیشه طنین‌های تازه را درون خود کشف کند. واژه‌ی vive (زنده) که در عنوان این اثر آمده بسیار مهم است، زیرا هدف من این بود تا نشان دهم که فقط تخیل شناخت‌شناسانه و سیاسی وجود ندارد، بل، چه بسا حتی مهمتر از آن‌ها تخیل *زبان‌شناسانه* نیز در میان است که از راه نیروی زنده‌ی استعاره‌سازی، آفریننده و بازآفریننده‌ی معناست. *استعاره‌ی زنده* منابع نظریه‌ی بیان را می‌کاود تا بنمایاند که چگونه زبان دستخوش جهش‌ها و دگرگونی‌های آفریننده می‌شود. کتابم درباره‌ی روایتگری، *زمان و گزارش* این پژوهش را تا دل نیروی ابداعی زبان ادامه می‌دهد. اینجا تحلیل کارکرد روایی در متن ادبی، به عنوان نمونه، می‌تواند به ما آموزش دهد که با آفریدن وجوه تازه‌ی طرح و شخصیت‌سازی، ساختار جدیدی از «زمان» را به نظم آوریم. در این تحلیل، مسأله‌ی اصلی من، این است که کشف کنم چگونه کنش *داستان گفتن* (raconter) می‌تواند زمان طبیعی را به زمان ویژه‌ی انسانی که فروکاستنی به زمان ریاضی، زمان گاهنامه‌ای یا «زمانِ ساعت» نیست، تبدیل کند. چگونه روایتگری به مثابه سازنده یا ویران‌کننده‌ی سرمشق‌های قصه‌گویی، جستجوی مداوم راه‌های تازه‌ی بیان زمان انسانی، و تولید یا آفرینش معناست؟ این مسأله‌ی من است.

ر. ک: شما این هرمنوتیک روایتگری را چگونه به پدیدارشناسیِ هستی، که پیش‌تر موضوع کارتان بوده، مرتبط می‌کنید؟

ریکور: می‌توانم با وام گرفتن اصطلاح ویتگنشتاین، بگویم که «بازی زبانی» روایتگری در نهایت آشکار خواهد کرد که معنای وجود انسانی خود چیزی روایی است. روایت همچون بازگویی سرگذشت (و تاریخ) معناهای ضمنی قابل توجهی دارد. زیرا تاریخ فقط سرگذشت شاهان فاتح، قهرمانان، و زورمندان نیست، بل قصه‌ی ناتوانان و بی‌چیزان نیز هست. حکایتِ فریادِ مرگِ شکست‌خوردگانی که عدالت را می‌طلبیدند باید روایت شود. همان‌طور که هانا آرنت خاطرنشان کرده، معنای هستی انسانی، فقط نیروی دگرگون کردن جهان و سالاری بر آن نیست، بل توانایی در خاطر سپرده شدن و به یاد آمدن، و در سخنی روایی؛ و در خاطره‌ها ماندن است. این معنای ضمنی یا معنای وجودشناسانه و تاریخی روایتگری بسیار گسترده است، زیرا همین تعیین می‌کند که چه چیز باید «حفظ» شود، در درکی که فرهنگی از گذشته‌ی خودش، و از هویت ویژه‌اش دارد «دوام» یابد.

ر. ک: آیا می‌توانید نمونه‌هایی از این معناهای تلویحی بازخوانی سیاسی گذشته را برشمارید؟ به عنوان مثال چه نسبتی با تأویل مارکسیستی دارند؟

ریکور: درست همان‌طور که رمان‌نویسان طرح (intrigue) خاصی را برمی‌گزینند تا به مواد داستان خویش بنا به پیرفتی روایی نظم دهند، تاریخ‌نگاران نیز بنا به گزینش ساختار روایی یا طرح، به رخدادهای گذشته نظم می‌دهند. تاریخ به گونه‌ای سنتی دلمشغول طرح شاهان، جنگ‌ها، عهدنامه‌ها، و ظهور و سقوط امپراتوری‌ها بوده است، اما می‌توان بدیل‌ها و انواع دیگری از خواندن را یافت که از سده‌ی نوزدهم به این سو ادامه یافته‌اند و گزینش روایی آن‌ها بر سرگذشت قربانیان متمرکز شده است ــ طرح آن‌ها رنج‌هاست، به جای اینکه قدرت و افتخار باشد.

تـاریخ‌نگاری رمـانتیک مـیشله دربـاره‌ی «خـلق» نـمونه‌ای است از ایـن رویکرد. و مثال روشن‌تر و تأثیرگذارتر، بازخوانی مارکسیستی تـاریخ بـر اساس الگوی پیکار طبقاتی است که مدافع حق کارگران ستمدیده است. در چنین روش‌هایی نظم روایی طـبیعی تـاریخ بـاژگونه مـی‌شود. دیگـر قهرمان «بنده» است و نه چون گذشته خدایگان؛ رشته‌ای تازه از رخدادها و حقایق معتبر دانسته می‌شوند و توجه ما را به سوی خود جلب می‌کنند؛ مناسبات کار و تولید به جای مناسبات میان شاهان و شـهبانوان اهـمیت می‌یابند. اما اینجا نیز باید نگرش انتقادی باقی بماند، مبادا که قـهرمانان تازه‌ی تاریخ به نوبه‌ی خود به مواردی تجریدی تبدیل شوند، و آن بدیلِ طرح «رهایی‌بخش» نسخه‌ی نادرست دیگری از رخدادها گردد، و تـنها این پندار را تقویت کند که تاریخ به میل خود پیش می‌رود، و مسـتقل از نیروهای آفریننده‌ی سوژه‌ی انسانی است، سوژه‌ای که کار می‌کند. بنا به این بـرداشت، مـارکسیسم بـه عـنوان ایـدئولوژی رهـایی، و ایـدئولوژی ضعیفان ــ همانطور که در سـوسیال دمکـراسـی آلمـانی و یـا در دوره‌ی استالین رخ داد ــ به آسانی تبدیل می‌شود به ایـدئولوژی‌ای کـه نـیروی سرکوبگر تازه‌ای را تحمیل می‌کند: پرولتاریا دیگر مجموعه‌ای انسانی از سوژه‌ها شناخته نمی‌شود، بل به مفهومی غیرشخصی و تجریدی در نظام جدیدی از جبرگرایی علمی تبدیل می‌گردد.

ر. ک: آیا زبان روایی پیش از هر چیز یک نـیّت‌گرایـی آگـاهی سـوبژکتیو است، آن سان که پدیدارشناسی استدلال می‌کند؛ یا ساختاری ابژکتیو و غیرشخصی است که عملکرد سوبژکتیو آگاهی را از پیش تعیین می‌کند، آن سان که ساختارگرایی پیش می‌کشد؟

ریکور: در آن واحد، هردوست. ادای سهم بسیار باارزش ساختارگرایی این بود که توضیح علمی دقیقی از رمزگان و سرمشق‌های زبان به دست داد. اما من باور ندارم که این کار [ضرورت] بـیان آفـریننده‌ی آگـاهی را حذف کند. آفرینش معنا در زبان از تولیدِ به گونه‌ای خاص ***انسانی*** می‌آید، یعنی از تولیدِ راه‌های جدید بیانِ سرمشق‌های ابژکتیو و رمزگان که در زبان

جای دارند. به عنوان مثال، با دستور زبان یکه‌ای ما می‌توانیم جمله‌های نو و متفاوت زیادی بسازیم. آفرینش همواره زیر سلطه‌ی رمزگان زبان‌شناسانه‌ی ابژکتیو بوده است، و آنها را به حد نهایی خودشان کشانده تا بتواند چیزی تازه ابداع کند. با این وجود، من در تحلیل خود از نیروی آفریننده‌ی استعاره، توجه زیادی به رمزگان ابژکتیو نظریه‌ی بیان نشان دادم، و در پژوهش خود از روایتگری به ساختارهای زبان‌شناسانه رجوع کردم که با آثار فرمالیست‌های روسی، نویسندگان مکتب پراگ، و این اواخر با ساختارگرایی لوی استروس و ژنت آشکار شده‌اند. برنامه‌ی فلسفی من این است تا نشان دهم چگونه زبان انسانی، جدا از حدود و رمزگان ابژکتیوی که بر آن حاکم هستند، ***آفریننده*** است، و نیز می‌خواهم تنوع و چندگونگی زبان را روشن کنم که فرسایش هرروزه، که خود مشروط است به منافع تکنیکی و سیاسی، هرگز از تلاش برای کمرنگ کردن آن دست نکشیده است. آگاهی از امکانات استعاری و روایی زبان یعنی دانستن این نکته که نیروهای یکدست یا ضعیف آن همواره می‌توانند با بهره بردن از تمامی شکل‌های کارآیی زبان، از نو سرحال و بانشاط شوند.

ر. ک: آیا می‌توان پژوهش شما را درباره‌ی روایتگری، در حکم جستجوی معنای مشترکی نیز دانست که فراسوی چندگونگی سخن‌ها وجود دارد؟ به بیان دیگر، آیا کنش روایت تاریخ، آن را جهانشمول و مشترک میان تمام افراد عرضه می‌کند؟

ریکور: این مسأله‌ی یکتایی و چندگونگی، مسأله‌ی مرکزی روایتگری است و می‌تواند در دو تأویل متقابل زیر خلاصه شود. در ***اعترافات***، اگوستن قدیس به ما می‌گوید که «جسم انسان ضایع است»، و وجود آدمی ناسازگاری است، و گسیختگی زمانی و انفجار زمان حاضر است در تقابل با حضور جاودانی پروردگار. در برابر این خواندن اگوستینی، که وجود انسانی را همچون ***از هم پاشیدگی*** می‌شناسد، نظریه‌ی ارسطو درباره‌ی تراژدی را قرار می‌دهم که در ***نظریه‌ی ادبی*** آمده، و با باز روایت کردن

هستی آدمی آن را **یکپارچه** می‌نمایاند. در این تقابل دو دیدگاه، می‌توان روایتگری را شناخت، ناهماهنگی زمان (temps) و هماهنگی داستان (recit). این مسأله‌ای است که پیش روی تمامی تاریخ‌نگاران قرار می‌گیرد. آیا تاریخ، داستانی روایی است که پیش روی تمامی تاریخ‌نگاران قرار می‌گیرد. آیا تاریخ، داستانی روایی است که رخدادهای پراکنده و تجربی را که جامعه‌شناسی اراده کرده، به نظم می‌آورد و می‌سازد؟ آیا تاریخ می‌تواند خود را از ساختار روایی داستان نجات دهد، و از در آشتی با جامعه‌شناسی درآید بی‌آنکه چیزی غیر از تاریخ باشد؟ جالب توجه است که حتی فرنان برودل که قهرمان رویکرد جامعه‌شناسانه به تاریخ است، در پیشگفتار کتاب ***مدیترانه‌ای‌ها در روزگار فیلیپ دوم*** همچنان مفهوم تاریخ چون تداوم تاریخی را ادامه می‌دهد؛ او از هواداری از سرمشق‌های غیرگاهنامه‌ای به سبک لوی استروس دست می‌کشد، چون این‌ها در حکم اعلام مرگ تاریخ هستند. انسان‌شناسی اجتماعی لوی استروس می‌تواند بی‌نیازی از تاریخ را اعلام دارد چون فقط با «جوامع سرد» سروکار دارد، یعنی با جامعه‌هایی که تکامل تاریخی یا در زمانی ندارند، و آداب و رسوم و هنجارهایشان ــ به عنوان مثال تابوهای زنای با محارم ــ به طور عمده از دگرگونی‌های زمانمند تأثیر نمی‌پذیرند. تاریخ با گزارشگری یک گزارش یا حکایت (recit) آغاز می‌شود و پایان می‌یابد، و قابل فهم بودن، وضوح و انسجام آن استوار به گزارشگری (recital) است. هدف من نشان دادن این نکته است که چگونه ساختارهای روایی تاریخ و داستان (یعنی رمان و قصه) به شیوه‌ای موازی کار می‌کنند تا شکل‌های جدیدی از زمان انسانی و از این رهگذر شکل‌های جدیدی از ارتباط انسانی را بیآفرینند، چرا که آفرینندگی یک کنش اجتماعی و فرهنگی نیز هست؛ و محدود به فرد نمی‌شود.

ر. ک: مقصود شما از زمان «انسانی» به دقت چیست؟

ریکور: مقصودم قاعده‌بندی دو شکل متقابل زمان است: زمان همگانی و زمان شخصی. زمان شخصی، زمانی میراست، چون همانطور که هیدگر

گفته است هستی یعنی هستی‌ای به سوی مرگ (sein-zum-tode)، هستی‌ای که آینده‌اش با مرگ بسته می‌شود. از آن دم که ما هستی خود را چون این زمان میرا می‌شناسیم، درگیر شکلی از روایتگری شخصی یا سرگذشت شخصی می‌شویم؛ همین که فرد علیه مرزهای محدود هستی خود می‌ایستد، ناگزیر می‌شود تا خود را به یاد آورد و زمان را از آن خویش کند. از سوی دیگر زمان همگانی وجود دارد. اینجا منظور من از همگانی، زمان فیزیکی یا طبیعی (زمان ساعت) نیست، بل زمانِ زبان است، که پس از مرگ فرد ادامه می‌یابد. زمان انسانی را زندگی کردن یعنی زیستن میان زمان شخصی میرایی ما و زمان همگانی زبان. حتی شه‌نو (chenu) که به برآورد (تقویم) کمّی تاریخ گرایش دارد، تصدیق کرده که هسته‌ی تاریخ جمعیت‌پژوهی است، یعنی تداوم نسل‌هاست، سرگذشت زندگان و مردگان است. تاریخ به این معنای یادآوری زندگان و مردگان ــ به مثابه روایتگری همگانی ــ زمان انسانی را می‌سازد. چکیده‌ی حرفم این است که تحلیلم از روایتگری به سه مسأله‌ی پیوسته به یکدیگر مربوط می‌شود: ۱) روایت چون تاریخ؛ ۲) روایت چون داستان؛ و ۳) روایت چون زمان انسانی.

ر. ک: **این تحلیل می‌تواند بر پژوهش شما در مورد الگوهای روایی *کتاب مقدس* در *نمادگرایی شر* تأثیری داشته باشد؟**

ریکور: هرمنوتیکِ روایت در شناخت ما از کتاب مقدس اهمیت فراوان دارد. به عنوان مثال، می‌توان پرسید که چرا یهودیت ـ مسیحیت استوار شده‌اند به قطعه‌های روایی یا داستان‌ها؟ و چگونه است که این قصه‌ها تبدیل به نمونه‌هایی شده‌اند هم‌ارز با قوانین، کلام‌های پیامبرانه، مزامیر و غیره؟ من فکر می‌کنم که هم‌ارزی حکایت‌های *کتاب‌مقدس* را شاید بتوان به یاری مفهومی شناخت که کریستوا ساخته است، یعنی مفهوم بینامتنی؛ این ایده که هر متن در متنی دیگر کارآیی می‌یابد. حکایت‌های روایی *کتاب مقدس* در چشم‌انداز متون دیگری معنا می‌یابند. هسته‌ی اصلی هرمنوتیک *کتاب مقدس* همین پیوستگی روایتگری است با رهنمودها.

ر. ک: چه ارتباطی هست میان تحلیل‌های گذشته‌ی شما از «تخیل آفریننده» به مثابه «امید آخرت‌شناسانه» برای «نه هنوز» تاریخی، و تحلیل تازه‌تر شما از روایتگری همچون تولید زمان انسانی و تاریخ؟

ریکور: در حالیکه تحلیل از تخیل‌آفریننده، با آفرینندگی در چشم‌اندازهایش یا سویه‌های مرتبط به آینده‌اش سروکار دارد، تحلیل از روایتگری، با آفرینندگی از راه دقت به موارد سپری شده سروکار دارد. داستان نسبت قاطعی با گذشته دارد. ***بیگانه‌ی*** کامو، چون بسیاری از رمان‌های دیگر در وجه زمان گذشته نوشته شده است. آوای روایی رمان به طور کلی چیزی را بازتعریف می‌کند که در گذشته‌ای داستانی رخ داده است. می‌توان گفت که روایت داستانی گرایش به مسکوت گذاشتن [امر] آخرت‌شناسانه دارد تا ما را در گذشته‌ای با معنا محاط کند. و من باور دارم که اگر قرار است طرح‌مان در مورد آینده چیزی بیش از آرمان‌ها و خیال‌ها باشد، باید درکی از بامعنا بودن گذشته در سر داشته باشیم، هیدگر در ***هستی و زمان*** استدلال می‌کند که درست به این دلیل که ما متوجه آینده هستیم، می‌توانیم گذشته‌ای را تسخیر و باز از آن خود کنیم، هم گذشته‌ی شخصی خودمان را، و هم میراث فرهنگی همگانی را. ساختار روایتگری نشان می‌دهد که از راه به نظم آوردن گذشته‌مان، و با بازگویی و بازشماری آنچه رخ داده است، هویت می‌یابیم. این دو جهت‌گیری ــ به سوی آینده و به سوی گذشته ــ لزوماً همواره با هم ناسازگار نیستند. همانطور که هیدگر خاطرنشان کرده، مفهوم «مکرر کردن» (wiederholung) گذشته، از طرح وجودشناسانه‌ی ما در رویکردمان به امکانات جداناشدنی است. «تکرار» حکایت‌مان، بازگویی داستان‌مان، بازشماری افق‌های امکانات ماست، با روشنی مصمم و از سر تعهد. از این جهت، می‌توان دید که چگونه منش روایت که نگاه به گذشته است نسبتی نزدیک دارد با طرح‌اندازی افق‌های آینده. گفتن این که روایت چنان گزارشگری‌ای است که گذشته را به نظم می‌آورد، به این معنا نیست که نسبت به آنچه جدید است محافظه‌کار است. برعکس، روایت معناهایی را که پیش از ما بودند، چنان حفظ

می‌کند که ما معنایی پیش روی خود بیابیم. همواره در آنچه روایت می‌کنیم نظام بیشتری نسبت به آنچه به راستی زیسته‌ایم وجود دارد؛ و این افزونه (surcroit)ی روایی نظام، همخوانی و وحدت مثال‌زدنی عالی‌ای است از نیروهای آفرینشگر روایت.

ر. ک: اما درباره‌ی متون مدرن جویس، بکت و دیگران چه می‌گویید، اینجا به نظر می‌رسد که روایت معنا را متفرق و آشفته کرده است؟

ریکور: این متون سرمشق‌های عادی نظام روایت را درهم می‌شکنند تا وظیفه‌ی ایجاد نظام را به عهده‌ی خود خواننده بگذارند. دست آخر، این راست است که خواننده خود متن را می‌سازد. تمامی روایت‌ها، حتی روایت‌های جویس، نوعی فراخوان به نظم هستند. جویس از ما نمی‌خواهد که از آشوب آشفته شویم، بل نظمی بی‌نهایت پیچیده‌تر را پیش می‌کشد. روایت، ما را فراتر از نظم سرکوبگر وجودمان، به نظمی آزادتر و خالص‌تر می‌برد. مسأله‌ی روایتگری، هر چه هم مدرنیست و اوآنگارد، نمی‌تواند از مسأله‌ی نظام جدا باشد.

ر. ک: چه چیز شما را ناگزیر کرد تا پدیدارشناسی آگاهی هوسرل را، که مدعی فهم مستقیم، فوری و بی‌میانجی معنا بود، رها کنید و پدیدارشناسی هرمنوتیک را برگزینید که در آن معنای وجود، غیرمستقیم و از راه اسطوره، استعاره، یا روایتگری، یعنی از راه فرعی میانجی‌ها، به دست می‌آید؟

ریکور: من فکر می‌کنم که همواره از راه میانجی فعالیت ساختارسازی است که می‌توان معنای بنیادین وجود را دریافت، آنچه مرلوپونتی l' etre sauvage (بدوی بودن) نامیده است. مرلوپونتی به این مفهوم در جریان کار فلسفی‌اش رسید، و به گونه‌ای پیگیر از مبهم کردن و از شکل انداختن آن در علم انتقاد کرد. من به سهم خود همواره تلاش کردم تا آن میانجی‌های زبان را بشناسم که فروکاستنی به فریبکاری‌های ابژکتیویسم علمی نیستند، و در حکم شاهدانی بر توان‌های زبان به شمار می‌آیند.

زبان ظرفیت‌های ژرفی دارد که به گونه‌ای فوری دانسته نمی‌شوند (به ویژه با شکل‌های باور به استقلال هوشمندی و یا رفتارگرایی که مرلوپونتی آن‌ها را رد می‌کرد، دانسته نمی‌شوند). توجه و علاقه‌ی من به هرمنوتیک، و تفسیرهایش از زبان که تا حد منطق و علوم ریاضی پیش می‌رود، همواره کوششی است در جهت شناسایی و توضیح آن ظرفیت‌های زبان. من قانع شده‌ام که تمامی زبان‌های مجازی، بالقوه فهم‌پذیرند و نظام مفهومی آن‌ها شکلی آفریننده دارد. از این رو در پایان ***استعاره‌ی زنده*** بر ارتباط بنیادین یا وابستگی درونی میان سخن نظری ــ علمی و سخن ادبی ـ شاعرانه که به عنوان مثال در کل مسأله‌ی قیاس آشکار است، پافشاری کردم. ساده‌گرایانه است که بگوییم فهم‌پذیر کردن (مفهوم‌سازی) **به خودی خود** با معنای زندگی و تجربه متضاد است. مفاهیم نیز می‌توانند گشوده، آفریننده و زنده باشند، هر چند هرگز نمی‌توانند به دانشی شکل دهند که به گونه‌ای فوری، و به سادگی، در دسترس سوژه‌ی خود آشکار (cogito)باشد. مفهوم‌سازی نمی‌تواند به طور مستقیم به معنا دست یابد، یا معنا را صرفاً از دل خود آن، یعنی بدون یاری گرفتن از چیزی (ex nihilo) بیآفریند؛ و نیز نمی‌تواند از راه فرعی و با میانجی‌ها، یعنی با ساختارهای مجازی، کار کند. این راه فرعی مورد ذاتی عملکرد مفاهیم است.

ر. ک: در پژوهش هشتم از ***استعاره‌ی زنده*** [با عنوان «استعاره و سخن فلسفی»] شما مسأله‌ی فلسفی بسیار پیچیده‌ی «ارجاع» در زبان را مطرح کردید. چگونه روایتگری به این مسأله‌ی ارجاع مربوط می‌شود؟

ریکور: این سئوال ما را به تقاطع تاریخ ــ که مدعی است با آنچه به راستی رخ داده سروکار دارد ــ و رمان ــ که بنا به قاعده‌ی داستان وجود دارد ــ می‌رساند. ارجاع، پیوستگی تاریخ و داستان را ایجاب می‌کند. و من چنین محاسبه می‌کنم که اقبالم در اثبات صحت ارجاع‌ها در تحلیل روایتگری، بیش از تحلیل سخن استعاری است. در حالیکه همواره دشوار است که ارجاع شعری، یا ارجاع سخن استعاری را بشناسیم، ارجاع سخن روایی ــ

نظام کنش انسانی ــ واضح و آشکار است. البته کنش انسانی نیز در معرض اتهام قصه‌گونگی هست، چون مورد سرگذشت‌ها، نمادها و مناسک. همانطور که مارکس در ***ایدئولوژی آلمانی*** خاطرنشان کرده، انسان وجود خود را در شکل پراکسیس می‌سازد، اما آن را به خود در شکل داستان باز می‌نمایاند، حتی در حد دین (که برای مارکس الگوی ایدئولوژی است). هیچ پراکسیسی وجود ندارد که از طریقی به گونه‌ای نمادین ساخته نشود. کنش انسانی همواره در نشانه‌ها شکل می‌گیرد، و با اصطلاح‌های سنت‌ها و هنجارهای فرهنگی تأویل می‌شود. داستان‌های روایی ما به این تأویل‌های ابتدایی از مجازهای کنش انسانی افزوده می‌شود، تا آنجا که، روایت بیان مجدد آن چیزی دانسته می‌شود که پیش‌تر بیان شده بود، و تأویل مجددِ آنچه تأویل شده بود. مرجع روایت، که کنش انسانی خوانده می‌شود، هرگز واقعیت خام و فوری نیست، بل کنشی است که باید نمادین و بارها از نو نمادین شود. بدین سان کار روایت این است که به جای نمادسازی قبلی، گونه‌ی تازه‌ای از آن را قرار دهد، که استوار به طرحی نو باشد، یا بنا به مورد، نمادسازی پیشین را در نوع جدید ادغام کند و یا آن را از میان ببرد. اگر چنین نباشد، اگر به عنوان مثال روایت ادبی، به روی جهان کنش انسانی بسته باشد، آنگاه به طور کامل بی‌ضرر و ملایم خواهد بود. اما ادبیات هرگز از چالش و به مبارزه طلبیدن روش ما در خواندن تاریخ انسانی و پراکسیس، دست نمی‌کشد. در این مورد روایت ادبی درگیر کاربرد آفریننده‌ی زبان می‌شود. کاربردی که معمولاً از سوی علم و یا از جانب هستی هر روزه‌ی ما انکار می‌شود. زبان ادبی ظرفیت آن را دارد که زندگی هرروزه‌ی ما را زیر سئوال ببرد، و به دقیقترین معنای واژه ***خطرناک*** است.

ر. ک: اما، آیا پژوهش هرمنوتیکیِ معناهای اندیشیده و نمادین، راهی برای گریز از واقعیت خشن و تجربی چیزها نیست؟ آیا همواره در نوعی دوری از زندگی نمی‌کوشد؟

ریکور: پروست گفته است که اگر بازی، معتکف کتاب‌ها می‌شد، آنگاه

شکوه خود را از دست می‌داد. بازی باشکوه است، درست به این دلیل که در زندگی جای گرفته است، میانجی‌هایش را همه جا سر کار می‌گذارد، و پندار رام و آماده بودن واقعیت را متلاشی می‌کند. مسأله‌ی هرمنوتیکِ زبان کشف مجدد آمادگی بکر و تازه نیست، بل به اسلوبی نو و آفریننده‌تر، میانجیگری است. میانجی تخیل، همواره در واقعیت زنده (le vecu)، در حال بازی است. هیچ واقعیت زنده‌ای، هیچ واقعیت انسانی یا اجتماعی‌ای وجود ندارد که به گونه‌ای، و به معنایی ***بازنموده*** نشود. این ساحت خیالی و آفرینشگرِ مورد اجتماعی، این ***تخیل اجتماعی***، به گونه‌ای درخشان در کتاب کاستوریادیس ***نهادی کردن خیالی جامعه*** تحلیل شده است. ادبیات به این بازنمایی ابتدایی امر اجتماعی، بازنمایی روایی خود را می‌افزاید؛ فراشدی که داژونیه آن را «افزونه‌ی شمایل‌نگارانه» می‌نامد. اما ادبیات یگانه راهی نیست که در آن داستان می‌تواند به گونه‌ای شمایل‌نگارانه میانجی واقعیت انسانی شود، میانجی الگوها (مدل‌ها) در علوم، یا آرمانشهر در ایدئولوژی‌های سیاسی نیز وجود دارند. این سه وجه میانجی‌های داستانی ـ ادبی، علمی، و سیاسی ـ موجب استعاری کردن واقعیت، و آفرینش معناهای جدید می‌شوند.

ر. ک: که همین ما را به پرسش اصلی شما باز می‌گرداند: معنای آفرینندگی در زبان چیست و چگونه با رمزگان، ساختارها یا قوانینی که زبان وضع می‌کند، مرتبط می‌شود؟

ریکور: خلاقیت زبانی، پیگیرانه، قوانین و رمزگانی را که زبان به قاعده می‌آورد می‌فرساید و تحریف می‌کند. رولان بارت این قوانین به قاعده را «فاشیستی» خوانده و نویسنده و ناقد را ترغیب کرده که در مرزهای زبان کار کنند، و قوانین اجباری و تحمیلی آن را متزلزل کنند تا راه برای حرکت آزادانه‌ی ***اشتیاق*** گشوده شود، و زبان سرخوش گردد. اما اگر نظام روایی زبان سرشار از رمزهاست، در عین حال قادر است که به گونه‌ای آفریننده، آن‌ها را زیر پا گذارد. آفرینندگی انسانی، همواره به یک معنا، پاسخی است به نظمی قاعده‌مند. تخیل همواره بر اساس قوانین مستقر و موجود

کار می‌کند و وظیفه‌اش این است که کارکرد خلاقه‌ی آن‌ها را ممکن کند، یا با کاربردشان در راهی اصیل، و یا با متزلزل کردن آن‌ها؛ یا با این هر دو ــ کاری که مالرو آن را «از شکل افتادگی به نظم آمده» خوانده است. هیچ کارکرد تخیل، هیچ *امر خیالی* وجود ندارد که ساختارپذیر نباشد یا ساختار نداشته باشد، در زبان گفته نشده باشد یا به بیان درآمدنی نباشد. رسالت هرمنوتیک این است که منابع کاوش نشده‌ی آنچه را که بیان می‌شود براساس آنچه تاکنون گفته شده است، ثبت کند. تخیل هرگز در ناگفته‌ها خانه ندارد.

ر. ک: شما به نتیجه‌گیری لوی استروس در ***انسان برهنه*** که می‌گوید ساختارها و نمادهای جامعه در «هیچ» (rien) ریشه دارند، چه پاسخ می‌دهید؟

ریکور: متافیزیک نیستی لوی استروس برای من جالب نیست. ادای سهم مهم لوی استروس شناسایی وجود ساختارهای نمادین پایدار در جوامعی بود که خودش آن‌ها را «جوامع سرد» نامیده است، یعنی آن جوامعی (بیشتر سرخپوستان آمریکای جنوبی) که در برابر تغییرات تاریخی مقاومت می‌کنند. جوامع یونانی و عبرانی که با هم فرهنگ غربی ما را ساخته‌اند، «جوامعی گرم» هستند، این‌ها جامعه‌هایی هستند که نظام‌های نمادین‌شان در طول زمان دگرگون شده و تکامل یافته است، و در دل خود لایه‌های گوناگون تأویل، و تأویل مجدد را می‌پرورانند. به بیان دیگر در جوامع «گرم» کار تأویل ــ برخلاف جوامع «سرد» ــ چیزی نیست که از هیچ آغاز شود، بل از اجزاء درونی خود نظام نمادین محسوب می‌شود. ما درست همین فراشدِ در زمانیِ تأویل‌های مکرر را «سنت» می‌نامیم. در *ایلیاد* یونانی، به عنوان مثال، ما اسطوره‌ای را کشف می‌کنیم که به نقد تأویل مجدد شده است، لحظه‌ای تاریخی که بنا به نظمی روایی بازسازی شده است. هومر و آشیلوس، هیچ کدام، داستان‌های خود را اختراع نکردند؛ آنچه آنان اختراع کردند معناهای روایی جدید، شکل‌های تازه‌ی بازگویی داستانی بود از قبل حکایت شده. سراینده‌ی

ایلیاد تمام داستان جنگ‌های تروپا را در اختیار داشت، اما روایت نمونه‌ی خشم آشیل را برگزید. او این روایت نمونه را تا آنجا تکامل داد که خشم به پایان رسید و صلح فرونشاننده‌ی خروش‌ها با شاه پریام ــ پس از مرگ هکتور ــ پدید آمد. داستان سازنده و نمونه‌ای از معنایی ویژه است: چگونه خشم بیهوده و بی‌معنای قهرمانی (آشیل) می‌تواند از میان برود، هنگامی که این قهرمان با پدر قربانی خود (پریام) در مراسم سوگواری آشتی می‌کند. اینجا ما با نمونه‌ی مهمی روبرو می‌شویم که روشن می‌کند آفرینش معنا از یک میراث مشترک اسطوره‌ای، دریافت یک سنت و بازآفرینی شاعرانه‌ی آن تا جایی که معنایی نو بدهد، چگونه است.

ر. ک: و البته چوسر و شکسپیر «نمونه‌های» دیگری از تأویل مجدد اسطوره‌ی ***ایلیاد*** را در نسخه‌های ***ترواپلوس و کرسیدا*** ارائه کرده‌اند؛ همان‌طور که جویس یک بار دیگر در ***پولیسس***. چنین می‌نماید که تأویل‌های مکرری از این دست مشخصه‌ی تاریخ فرهنگی سنت یونانی ماست. آیا چنین تأویل‌های مکرری در سنتِ استوار به ***کتاب مقدس*** و عبرانی نیز وجود دارد؟

ریکور: بله، روایت‌های ***کتاب مقدس*** در سنت عبرانی نیز در این روش ***نمونه‌ای*** و مثالی جای می‌گیرند. نکته‌ی بالا با توجه به این حقیقت آشکار می‌شود که داستان‌ها یا قطعه‌های ***کتاب مقدس*** به سادگی به یکدیگر افزوده، یا بر هم منطبق نمی‌شوند، بل تکاملی فزاینده و ارگانیک را می‌سازند. به عنوان مثال، وعده‌ای که به ابراهیم داده می‌شود که قوم او بخشیده خواهند شد و رابطه‌ای بر این اساس با خداوند خواهند یافت، وعده‌ای است پایان‌ناپذیر (برخلاف شماری از مواعید حقوقی که فوراً تحقق می‌یابند)؛ این وعده، تاریخی را آغاز می‌کند که در آن، خود بتواند تکرار، و بارهای بار تأویل شود ــ با موسی، سپس با داود، و غیره. بدین سان روایت استوار به ***کتاب مقدس*** از این وعده‌ی «هنوز تحقق‌نیافته» تاریخ متراکمی از تکرار مکرر می‌آفریند. مسیحیت، هم نقشی شورشگر ***در برابر*** این سنت یهودی ایفاء کرد، و هم نقشی ادامه‌دهنده. پولس قدیس

از چیرگی قانون یاد کرد؛ و باز ما می‌بینیم که نویسندگان رسالات آموزشی مدام اعلام می‌کنند که رخداد مسیحیت پاسخی است به «وعده‌های پیامبرانه‌ی متون مقدس». تأویل‌های مکرر یهودی و مسیحی از داستان‌های **کتاب مقدس** به گفته‌ی یاسپرس با هم «نبردی عاشقانه» دارند. نکته‌ی مهم این است که آن تجربه‌ای از ایمان که استوار به **کتاب مقدس** باشد، در داستان‌ها و روایت‌ها یافت می‌شود (همچون داستان خروج، تصلیب، رستاخیز و غیره)، ***پیش از آنکه*** در احکام تجریدی مذهبی‌ای یافت شود که این بنیان روایی را تفسیر می‌کنند، و سنت دینی را در معنای هویت پایدار آن فراهم می‌آورند. طرح آینده‌ی هر مذهبی نسبتی ناگسستنی دارد با شیوه‌هایی که گذشته‌ی خود را به یاد می‌آورد.

ر. ک: کارتان در مورد هرمنوتیک، همواره حساسیت خاص شما را به این مسأله‌ی «اختلاف تأویل‌ها» نشان می‌دهد، تا آنجا که این عنوان یکی از کتاب‌های شما نیز شده است. هرمنوتیک شما، پیگیرانه منکر ایده‌ی «دانش مطلق» است، علمی که ادعا می‌شود، قادر است به یاری تقلیل، چندگانگی تأویل‌ها را به یک *کل* تبدیل کند، دانشی پدیدارشناسانه، روانکاوانه، ساختارگرایانه، علمی، ادبی، و غیره. آیا هیچ طریقی هست که این سیر و سلوک فکری و بی‌پایان در آن به گونه‌ای ادیسه تبدیل شود، و سرانجام به یک مرکز واحد بازگردد، و آنجا تأویل‌های مختلف و متعارض سخن انسانی گرد هم آیند، و با یکدیگر آشتی کنند؟

ریکور: هنگامی که اولیس دایره را بست و به جزیره‌اش، ایتاکا، بازگشت، آنجا جز کشت و کشتار و ویرانی هیچ نیافت. برای من رسالت فلسفی بستن دایره نیست، دانش را مرکزی و کامل کردن نیست، بل گشایش چندگانگی ساده‌نشدنی و تقلیل‌نایافتنی سخن است. بسیار مهم است که بدانیم چگونه سخن‌های متفاوت می‌توانند با هم ارتباط درونی یابند، یا یکدیگر را قطع کنند، اما باید در برابر این وسوسه نیز مقاومت کرد که آن‌ها را همانند و یکسان انگاریم. گسست من از پدیدارشناسی هوسرل بیشتر به دلیل عدم موافقتم بود با نظریه‌ی او در مورد نظارت بر سوژه‌ی

شناسنده‌ی متعالی. من مفهوم سوژه‌ی شناسنده‌ی پیچنده‌ی تقسیم شده را مطرح کردم، و آن را در تقابل با مفهوم ایدالیستی سوژه‌ای مطلق و مقدس قرار دادم. در واقع نخستین بار کارل بارت به من آموخت که سوژه، خدایگانی مرکزی نیست بل تابع یا حسابرس زبانی است که عظیم‌تر از خود اوست. در گستره‌ی فرهنگی وسیع‌تر ما باید مراقب باشیم تا به گونه‌ای خاص به سنت‌های غربی اندیشه بسنده نکنیم و اروپامحور نباشیم. ما در تأکیدمان بر اهمیت سنت‌های یونانی یا یهودی ـ مسیحی همواره سخن‌های سخت گوناگون و ناهمگن شرق دور را، به عنوان مثال، از نظر دور می‌داریم. یکی از همکاران آمریکایی من، همین اواخر به من گفت که نظر دریدا در مورد شالوده‌شکنیِ کلام‌محوری همانندی تکان‌دهنده‌ای با مفهوم بودایی *نیستی* دارد. من فکر می‌کنم که نوعی «درجه‌ی صفر» یا تهی بودن در میان است که ما باید از آن بگذریم، و این ادعای خود را که مرکز عالم هستیم کنار بگذاریم، و این گرایش خود را که تمامی سخن‌های دیگر را به طرح‌های تام‌گرای اندیشه‌ی خویش فرو می‌کاهیم، رها کنیم. اگر وحدتی نهایی وجود داشته باشد، جایی دیگر و همچون نوعی امید آخرت‌شناسانه مطرح است. اما این «راز» من است، بهتر است بگویم شرط‌بندی شخصی من است، و نه چیزی که در سخن فلسفی مرکزگرا جای گیرد.

ر. ک: به نظر می‌آید که جامعه‌ی مدرن دنیوی (secularized) بیانگر نمادین یا *خیالی* سنت را از کف داده است. آیا فراشد آفریننده‌ی تأویل‌های مکرر، در حالیکه تداوم روایی با گذشته از میان رفته است، باز می‌تواند کار کند؟

ریکور: جامعه‌ای که در آن روایتگری مرده باشد، جامعه‌ای است که افراد دیگر توانایی مبادله‌ی تجربه‌هایشان را ندارند، و با یکدیگر در تجربه‌ای مشترک سهیم نیستند. جستجوی امروزی در پی گونه‌ای تداوم روایی که ما را به گذشته مربوط کند تنها یک گریز نوستالژیک نیست، بل هماوردی است با سخن‌های قانون‌گذار و برنامه‌ساز که در جوامع بوروکراتیک در

حال استیلا هستند. به مردم *حافظه‌ی* آنان را بازگرداندن به معنای این نیز هست که *آینده‌شان* را به آنان بسپاریم، بازآوردن آن‌هاست به زمان، و از این رو رها کردنشان است از «ذهن آنی و لحظه‌ای» (mens instancc)، و این اصطلاح را از لایب‌نیتس وام گرفته‌ام. گذشته *سپری* نشده است، زیرا آینده‌ی ما به شکل خاصی با توانایی‌مان در یافتن هویتی روایی، تضمین خواهد شد، و با یادآوری گذشته در شکل تاریخی یا داستانی. این مسأله‌ی هویت روایی، حیاتی است، خاصه در کشوری چون فرانسه که در آن انقلاب گسستی با میراث افسانه‌ها، فولکلور و غیره را موجب شد. (من همواره از این حقیقت حیرت کرده‌ام که، به عنوان مثال، بیشتر به اصطلاح ترانه‌های سنتی فرانسوی به شادخواری مربوط می‌شوند). امروز فرانسویان از تخیلی مشترک، و میراث نمادین مشترک به طور کلی محروم مانده‌اند. پس، وظیفه‌ی ماست که آن منابع زبان را که در برابر آلودگی و ویرانی مقاومت کرده‌اند، باز از آن خود کنیم. باز به کار انداختن زبان، کشف مجدد این است که ما کیستیم. آنچه در تجربه از کف می‌رود، همان است که در زبان نجات می‌یابد، و چون مجموعه‌ای یا قاموس و گنجینه‌ای از علائم حفظ می‌شود. هیچ الگوی ناب و کاملاً شفافی از زبان نمی‌تواند وجود داشته باشد، همانطور که ویتگنشتاین نیز در کتابش *پژوهش‌های فلسفی* این نکته را یادآورمان شده است؛ و اگر چنان الگویی وجود می‌داشت، هیچ نمی‌بود مگر یک *تهی* جهانشمول. برای بازیابی معنا ما باید به آلوده‌زدایی چند وجهی زبان بپردازیم، و به چندگونگی پیچیده‌ی عناصرش بازگردیم، که می‌تواند آنچه را که گفته می‌شود از فراموشی نجات دهد.

ر. ک: در *تاریخ و حقیقت* شما از امانوئل مونیه به عنوان کسی ستایش کرده‌اید که نپذیرفت پژوهش حقیقت فلسفی را از آموزش سیاسی جدا کند. برآیندهای سیاسی اندیشه‌ی فلسفی شما اگر وجود داشته باشند، کدامند؟

ریکور: کار من تا امروز بازتابی هرمنوتیکی بر میانجی معنا در زبان، و به

ویژه در زبان شعری و روایی دارد. شما می‌پرسید که این هرمنوتیک چه چیز برای ادراک ما از رابطه‌ی میان میانجی‌های چنین سخن نمادینی با فوریت پراکسیس سیاسی، همراه دارد؟ این حقیقت که زبان با هرمنوتیک (و نیز با فلسفه‌ی تحلیلی ویتگنشتاین) همچون یک چندگانگی غیرتام‌گرا از تأویل یا «بازی‌های زبانی» آشکار می‌شود، بدین معناست که سخن نظریه‌ی بیان‌گونه‌ی (rhetorical discourse) سیاست، که یا چون توجیه و یا چون انتقاد قدرت کار می‌کند، فقط یکی از «بازی‌های زبانی» است، و از این رو نمی‌تواند در موقعیت علمی جهانشمول ظاهر شود. در تبادل نظری که من همین اواخر با فیلسوفان و دانشجویان چک در سمینار تومین در پراگ داشتم، آموختم که مسأله‌ی توتالیتاریانیسم استوار بر این دروغ است که حقیقتی جهانشمول و سخن علمی سیاست (در این مورد سخن مارکسیستی) می‌توانند وجود داشته باشند. همین که کسی دریابد که زبان سیاسی در بنیان خود نظریه‌ی بیانی است برای متقاعد کردن و عقیده را بیان کردن، آنگاه می‌تواند بحث آزاد را روا دارد. یک «جامعه‌ی باز» ــ این اصطلاح از پوپر است ــ چنان جامعه‌ای است که می‌پذیرد بحث سیاسی به گونه‌ای بی‌پایان، باز و آزاد باشد و از این رو آماده است که انتقاد را بپذیرد، و به شکلی مداوم شرایط یک زبان اصیل را زیر سئوال ببرد و از نو بسازد.

ر. ک: آیا رابطه‌ای مثبت میان زبان، همچون ایدئولوژی‌ای سیاسی، و یوتوپیا می‌تواند وجود داشته باشد؟

ریکور: همانطور که پیشتر گفتم، هر جامعه یک امر خیالی اجتماعی - سیاسی یعنی مجموعه‌ای از سخن‌های نمادین را داراست، یا خود بخشی است از آن. این امر خیالی می‌تواند چون گسست، و یا تأیید مکرر کار کند. ***امر خیالی*** به عنوان تأیید مکرر، چون یک «***ایدئولوژی***» کار می‌کند، ایدئولوژی‌ای که به گونه‌ای اثباتی می‌تواند سخن بنیادین جامعه را تکرار و یا بیان کند ــ آن چیزی که من «نمادهای بنیانی» خوانده‌ام ــ و این سان معنای مورد نظر خود را از هویت حفظ کند. گذشته از این، فرهنگ‌ها،

خود را با نقل حکایت‌هایی از گذشته‌شان می‌سازند. خطر، البته، این است که تأیید مکرر منحرف شود، معمولاً به وسیله‌ی نخبگان انحصارگرا، و به سخنی پر راز و رمز تبدیل شود که به کار توجیه غیرانتقادی بیاید و یا ستایشگر قدرت‌های سیاسی مستقر شود. در چنین حالت‌هایی نمادهای جامعه تثبیت و بتواره می‌شوند، و به عنوان دروغ به کار می‌آیند. در نقطه‌ی مقابل، *امر خیالی* گسست وجود دارد، سخن **یوتوپیا** که نسبت به قدرت نقادانه باقی می‌ماند، و نسبت به «جایی دیگر»، یعنی جامعه‌ای که «هنوز نیامده» وفادار است. اما این سخن یوتوپیایی نیز همواره مثبت نیست. زیرا جدا از یوتوپیای اصیلِ گسست نقادانه، سخن یوتوپیایی اسکیزوفرنیک خطرناکی می‌تواند ایجاد شود که در طرح آینده‌ای ایستا باقی بماند بی‌آنکه حتی بتواند شرایط تحقق آن را بیآفریند. این را می‌توان در یوتوپیای مارکسیست ـ لنینیست یافت، که اگر طرح فرجامین آن «از میان رفتن دولت» بود، هیچ اقدام جدی برای رسیدن به این هدف انجام نگرفت. اینجا یوتوپیا آینده‌ای است گسسته از امروز و گذشته، صرفاً عذر و بهانه‌ای برای استحکام قدرت‌های سرکوبگر امروز سخن یوتوپیایی همین که سرکوب امروز را به نام آزادی فردا توجیه کند، به مثابه ایدئولوژی رمزآمیزی به کار می‌آید. خلاصه، *ایدئولوژی* چون تأیید و دلیل نمادین گذشته، و یوتوپیا همچون گشاینده‌ی نمادین آینده مکمل یکدیگرند و اگر از هم جدا شوند به شکل نوعی آسیب‌شناسی کار می‌کنند.

ر. ک: آیا شما «مذهب رهایی‌بخش» آمریکای لاتین را مثالی مثبت از سخن یوتوپیایی می‌دانید، حتی تا آنجا که با ایده‌های یوتوپیایی مارکسیستی در مورد دگرگونی سیاسی *واقعیت حاضر* ترکیب شده است؟

ریکور: من آن را با *گذشته* نیز ترکیب کردم، با خاطره‌ی سرنمون‌های خروج و رستاخیز. این ساحت یادمان‌گونه‌ی مذهب رهایی‌بخش، نکته‌ی اساسی است، زیرا به طرح یوتوپیایی آینده راستا و تداوم می‌بخشد، از این رو چون *جان‌پناهی* علیه آینده‌گرایی غیرمسوول و غیرانتقادی عمل

می‌کند. اینجا طرح و برنامه‌ی سیاسی برای آینده از افق‌های پیوسته‌ی آزادی جدا نیست، و این به مفاهیم *کتاب مقدس* چون مهاجرت [خروج، تبعید] و وعده باز می‌گردد. وعده همچنان اجابت ناشده باقی می‌ماند، تا یوتوپیا به‌گونه‌ای تاریخی تحقق یابد؛ و افق هنوز تحقق‌نیافته‌ی این وعده آدمیان را به همدیگر چون جامعه‌ای می‌پیوندد. و همین مانع می‌شود که یوتوپیا چون رویایی تهی جلوه کند.

ر. ک: یوتوپیا به دقت چگونه به تاریخ مرتبط می‌شود؟

ریکور: ریچارد کاسلک در کتابش ***تاریخ مفهوم تاریخ*** می‌گوید که تا سده‌ی هجدهم، مفهوم تاریخ در غرب، به هر شکلی که مطرح می‌شد مفهومی بود جمعی. از «تاریخ‌ها» یاد می‌شد و نه از تاریخ (چون نامی مفرد). این مفهوم رایج امروزی ما از تاریخی تک و یگانه، همراه با ایده‌ی مدرن توسعه و پیشرفت پدید آمده است. تا زمانی که تاریخ این چنین مفهومی مفرد در نظر گرفته شود، بر شکاف میان «افق انتظارها»ی ما و «قلمرو تجربه‌ها»ی ما همچنان افزوده می‌شود. وحدت تاریخ استوار است به ساخته شدن یک افق مشترک انتظارها (توقع‌ها)؛ اما طرح‌ریزی چنین افقی برای آینده‌ای دور و تجریدی، به این معناست که «قلمرو تجربه»های امروز ما می‌توانند به‌گونه‌ای آسیب‌شناسانه از معنا و مفصل‌بندی معنایی مشتق شود. مورد جهانشمول مورد انضمامی (مشخص) نخواهد شد. این جدا افتادگی ***توقع یا انتظار از تجربه*** سازنده‌ی بحرانی است، چراکه ما فاقد آن ابزار میانجی‌ای هستیم که گذر از یکی به دیگری را ممکن می‌کنند. تا سده‌ی شانزدهم، افق یوتوپیایی انتظارها مفهوم آخرت‌شناسانه‌ی داوری واپسین بود، که به عنوان عناصر میانجی یا ارتباطی کل تجربه‌ی هزاره‌های امپراتوری‌های رومی و آلمانی را همراه داشت. همواره نوعی طریق زبان‌آورانه وجود داشت که از آنچه کسی داشت، او را به آنچه توقع داشت رهنمون می‌شد. ایدئولوژی لیبرال کانت و لاک سخن خاصی در دمکراسی آفرید که همچون راهگشای شهروندان به سوی انسانیتی بهتر شد؛ و مارکسیسم نیز به پله‌هایی

میانجی قائل شد که از راه سوسیالیسم، از سرمایه‌داری به کمونیسم می‌رسند. اما به نظر نمی‌آید که ما دیگر به این میانجی‌ها باور داشته باشیم. مسأله امروز، ناممکن بودن آشکار متحدکردن سیاست جهانی است، یعنی ایجاد نسبت میان چند مرکزیتِ کنش‌های سیاسی هر روزه‌ی ما، با افق یوتوپیایی انسانیت آزاد جهانی. دلیلش این نیست که ما فاقد یوتوپیا هستیم، بل این است که ما آن *راه‌هایی* را که به یوتوپیا می‌روند، نمی‌شناسیم. و بدون طریقی به یوتوپیا، بدون میانجی مشخص و عملی در گستره‌ی تجربه‌ی ما، یوتوپیا تبدیل به بیماری می‌شود. شاید دلزدگی از تجربه‌های یوتوپیایی یکسر چیز بدی نباشد. سیاست به وسیله‌ی یوتوپیا بیش از حد آسان تزریق می‌شود شاید بدون آن در ادعاهایش فروتن‌تر و واقع‌بین‌تر شود، و بیشتر به نیازهای عملی و فوری ما توجه نشان دهد.

ر. ک: آیا در سیاست معاصر، جایی برای یک سخن اصیل یوتوپیایی وجود دارد؟

ریکور: شاید نه در خود سیاست، بل بیشتر در فصل مشترک سیاست با سخن‌های فرهنگی دیگر. دلسردی امروز ما از سیاست از این واقعیت برمی‌خیزد که ما آن را از کل انتظارهایمان لبریز کرده‌ایم، تا آنجا که دیگر به شیادی متورم یوتوپیا تبدیل شده است. ما تمایل به فراموش کردن این نکته داشته‌ایم که جدا از گستره‌ی همگانی سیاست، قلمرو خصوصی و بارها فرهنگی‌تر وجود دارد (که ادبیات، فلسفه، دین و غیره را در بر می‌گیرد) و در این قلمرو، افق یوتوپیایی خود را بیان می‌کند. چنین می‌نماید که جامعه‌ی مدرن دشمن این قلمرو تجربه‌ی شخصی است، اما سرکوب مورد شخصی، ناگزیر ویرانی مورد همگانی را پیش می‌آورد. شکست‌دادن قلمروشخصی‌برای قلمروهمگانی‌بردی است‌برابر با باخت.

ر. ک: آیا شما مدافع بازگشت به برداشت رمانتیک بورژوایی هستید، که بنا به آن ذهنیت شخصی باید از تمام مسوولیت‌های سیاسی برکنار بماند.

ریکور: به هیچ وجه. در مباحث اخیرم با فیلسوفان پراگ، من از بحران

سوژه در فلسفه‌ی معاصر اروپای قاره‌ای، به ویژه در ساختارگرایی، یاد کردم. خاطرنشان کردم که اگر از ایده‌ی سوژه که مسوول گفته‌هایش باشد، بگذریم، آنگاه دیگر در چنان موقعیتی نخواهیم بود که از آزادی و یا از حقوق بشر بحث کنیم. چشم‌پوشی از مفهوم کلاسیک سوژه همچون یک ***وجود شناسنده*** (cogito) هیچ به این معنا نیست که ما از هر شکل سوبژکتیویته چشم پوشیده‌ایم. فلسفه‌ی هرمنوتیک من، در پی آن است که وجود یک سوژه‌ی غامض را نشان دهد که خود را از راه فرعی میانجی‌های بی‌شمار ــ نشانه‌ها، نمادها، متون، و خود پراکسیس انسانی ــ بنمایاند. این ایده‌ی هرمنوتیکی از سوبژکتیویته، همچون دیالکتیکی میان نفس خود و معناهای اجتماعی برآیندهای ژرف اخلاقی و سیاسی دارد. این ایده نشان می‌دهد که ***اخلاقی کلامی*** وجود دارد، و زبان صرفاً مسأله‌ی منطق و نشانه‌شناسی نیست، بل رسالت اخلاقی‌ای دارد که مردمان را مسوول آنچه می‌گویند، می‌کند. جامعه‌ای که دیگر سوژه را مسوول اخلاقی گفته‌هایش نشناسد، جامعه‌ای است که شهروندی را نمی‌پذیرد. برای فیلسوفان ناراضی پراگ مسأله‌ی اصلی و آغازین، صداقت و حقیقت زبان است. و این مسأله تبدیل به کنش مقاومت اخلاقی و سیاسی، در جامعه‌ای استوار به دروغ و تحریف می‌شود. مارکسیسم اروپای شرقی از دیالکتیک به پوزیتیویسم تنزل کرده است. آن الهام هگلی را از دست داده است که مارکسیسم را چون تحقق سوژه‌ی جهانشمول در تاریخ جلوه می‌داد، و در مقابل تبدیل شده به فن پوزیتیویستی کنترل توده‌ها.

ر. ک: پس مسأله‌ی هرمنوتیکی آفرینش معنا در زبان، می‌تواند محتوایی سیاسی نیز بیابد؟

ریکور: شاید امیدبخش‌ترین نمونه‌ی هرمنوتیک سیاسی را بتوان در همنهاده‌ی مکتب فرانکفورت از دیالکتیک مارکسیستی و هرمنوتیک هیدگری یافت، که بهترین مثالش نقادی ایدئولوژی‌هاست که هابرماس

مطرح کرده است. اما اینجا هم باید مراقب بود و در برابر وسوسه‌ی درگیری در یک سیاست بی‌میانجی مقاومت کرد. برای هرمنوتیک ضروری است که فاصله‌اش را حفظ کند تا بتواند به شکلی نقادانه، ساختارهای میانجی و درونی‌ای را که در سخن سیاسی کار می‌کنند، آشکار کند. این فاصله‌ی هرمنوتیکی به ویژه امروز مهم است، که سرخوردگی‌های پس از ۱۹۶۸، ورشکستگی ایدئولوژی مائوئیستی، و افشاء توتالیتاریانیسم شوروی به وسیله‌ی سولژنیتسین و دیگران پیش آمده است.

ر. ک: آیا این سرخوردگی یک پدیده‌ی جهانشمول است؟

ریکور: به درجات مختلف وجود دارد، اما در کشورهایی چون فرانسه که تمایز اساسی میان دولت و جامعه به طور وسیعی مسدود شده است، به چشمگیرترین شکلی جلوه می‌کند. انقلاب فرانسه حاکمیت سیاسی را در تمامی سطوح جامعه، از حکومت در بالا تا افراد در پایین، تقسیم کرد. اما در این جریان دولت تبدیل به قادری همه جا حاضر شد، و شهروندان صرفاً به پاره‌ای از دولت فروکاسته شدند. آنچه در جنبش همبستگی در لهستان چنین جالب توجه است، کاربرد واژه‌ی «جامعه» در تقابل با واژه‌ی دولت میان آنان است. حتی در کشورهای انگلوساکسون می‌توان شماری نهادهای ملی ــ چون رسانه‌ها و دانشگاه‌ها ــ یافت که به گونه‌ای نسبی از دولت مستقل هستند (دشوار بتوان مثالی از این مورد در فرانسه یافت.) ایدئولوژیک شدن سست سیاست در آمریکا، چنین معنا می‌دهد که این مورد، دستکم، می‌تواند همچون آزمایشگاهی دانسته شود که در آن تنوع و چندگانگی سخن‌ها تجربه و آزموده می‌شود. این پدیده‌ی «بوته‌ی آزمایش» مثالی است از آنچه مونتسکیو «تقسیم قوا» می‌نامید. جالب است به یاد آوریم که دولت نخست از جانب اندیشمندان لیبرال همچون ابزار تسامح مطرح شد، راهی برای محافظت از تنوع باورها و کردارها. دولت لیبرال قرار بود که جان‌پناهی باشد علیه تاریک‌اندیشی دینی و شکل‌های دیگر خرافه‌ها. تحریف بنیادین دولت لیبرال این است که چون

مأموری تام‌گرا عمل کرد، و نه چون مأمور تکثر. از این روست که برای ما امروز اهمیت فوری دارد که سخنی سیاسی را کشف کنیم که حکومت بر آن حکومت نکند، شکل تازه‌ای از جامعه که حقوق جهانشمول را تضمین کند، حقوقی که امروز با الزام‌های تام‌گرا توزیع می‌شود. این رسالت عظیم بازساختن شکلی از اجتماعی بودن است که با دولت تعیین نمی‌شود.

ر. ک: چگونه می‌توان این سخن تازه‌ی جامعه را کشف کرد؟

ریکور: یکی از نخستین گام‌ها می‌تواند تحلیل این نکته باشد که به راستی در سده‌ی هجدهم چه رخ داد، هنگامی که افق یهودی ـ مسیحی آخرت‌شناسی جای خود را به افق روشنگرانه‌ی انسانگرایی داد که مفاهیم لیبرالی استقلال، آزادی، و حقوق بشر را پیش می‌کشید. ما باید دقت کنیم که این انسانگرایی روشنگرانه چگونه از مفهوم کانتی اراده‌ی خودمختار، و مفهوم هگلی طبقه‌ی کلی (کارگزاران دولتی)، تا طبقه‌ی جهانی کارگران در مارکسیسم و غیره تکامل یافت. تا آنجا که ما یک نسخه‌ی زمینی از یوتوپیا به دست آوردیم که به سرعت به پوزیتیویسم علمی مسخ شد. ما باید بپرسیم که آیا هیچ شکل تداومی میان طرح مذهبی ـ آخرت‌شناسانه از یوتوپیا، و طرح انسانگرایانه‌ی مدرن از یوتوپیایی زمینی می‌تواند وجود داشته باشد؟ امروز نکته، یافتن شکل‌های بدیل خردباوری است که فراتر از قطب‌های افراطی سوسیالیسم و سرمایه‌داری سودجو ـ لیبرال برود. تمایزی که هابرماس میان سه شکل خردباوری قائل شده، اینجا اهمیت بسیار دارد: ۱) ***خردباوری محاسبه‌گر***، که چون نظارت ماهرانه‌ی پوزیتیویستی عمل می‌کند ۲) ***خردباوری تفسیری***، که می‌کوشد رمزگان و قاعده‌های فرهنگی را از راهی آفریننده بازنمایاند ۳) ***خردباوری انتقادی***، که افق یوتوپیایی آزادی را می‌گشاید. اگر می‌خواهیم خردباوری اجتماعی اصیلی وجود داشته باشد، آنگاه نباید بپذیریم که کارکردهای انتقادی و تفسیری خرد تا حد کارکردهای محاسبه‌گر تقلیل یابند. هابرماس اینجا نقادی آدورنو و هورکهایمر را از ***خردباوری پوزیتیویستی*** تکامل

می‌دهد، او نشان می‌دهد که این خردباوری در هر دوی کمونیسم دولتی و سرمایه‌داری لیبرالی وجود دارد، و بنا به آن، همین که جامعه‌ی فراوانی برنشیند، همه‌چیز را می‌توان به‌گونه‌ای مساوی تقسیم کرد (مسأله، البته، اینجاست که لیبرالیسم ابزار جامعه‌ای استوار بر پایگان و نابرابری را به کار می‌گیرد تا به چنین هدفی برسد ـ هدفی که هیچ به نظر نمی‌آید روزی تحقق یابد). پس وظیفه‌ی ما همچنان حفظ افق یوتوپیایی آزادی و برابری ـ به یاری خردباوری تفسیری و انتقادی ـ است، بی‌آنکه به یک ایدئولوژی پوزیتیویستی متوسل شویم. من با عقیده‌ی مستدل ریمون آرون موافقم که ما هنوز موفق به ساختن یک الگوی سیاسی نشده‌ایم که بتواند پیشروی همزمان آزادی و برابری را همراه کند. جوامعی که مدافع آزادی هستند به طور عمده برابری را زیرپا می‌گذارند، و برعکس.

ر. ک: آیا شما فکر می‌کنید که نقادی قدرت سیاسی که فیلسوفان سیاسی چپ‌گرا در فرانسه ـ کسانی چون کاستوریادیس و لوفور ـ پیش برده‌اند، به کار پژوهش هرمنوتیک جهت سخن جدید جامعه‌سالاری بیاید؟

ریکور: ادای سهم آنان بی‌اندازه مهم و تعیین‌کننده بوده است. نقادی آنان نشان داد که دلیل خطاهای مارکسیسم چندان فقدان افق سیاسی نبود، بل در این بود که مارکسیسم نقد قدرت را به بحث تبدیل اقتصادی کار به سرمایه (یعنی به نقد ارزش افزونه) تقلیل داده است. بدین سان نقادی مارکسیستی گرایش به انکار این نکته دارد که شکل‌های زیان‌آور قدرت ـ به عنوان مثال انحصار کامل تمامی منابع جامعه (منابع و نتایج نیروی کار، ابزار بحث، اطلاعات، آموزش، پژوهش، و غیره) در دست کمیته‌ی مرکزی یا دولت ـ می‌توانند از سرمایه خطرناک‌تر باشند. در این موارد انتقال مالکیت شخصی ابزار تولید به دولت بیشتر به معنای جابجایی ازخودبیگانگی اجتماعی با ازخودبیگانگی دولتی است. قدرت حزبی توتالیتر شاید بارها زشت‌تر و نابکارتر از قدرت غیرانسانی سرمایه باشد، به این معنا که نه فقط بر ابزار اقتصادی تولید نظارت می‌کند، بل بر ابزار سیاسی ارتباط نیز سلطه دارد. چه بسا تحلیل اقتصادی پیکار طبقاتی تنها

یکی از طرح‌های فراوانی باشد که پیچیدگی تاریخ را می‌سازد. از این روست نیاز به آن هرمنوتیک جامعه‌گرایی که بتواند چندگونگی طرح‌های قدرت را که شکل دادن به تاریخ ما را دشوار می‌کنند، روشن کند.

ر. ک: شما در مقاله‌ی «انسان ناپرخاشگر و حضورش در تاریخ» در کتاب ***تاریخ و حقیقت*** پرسیده‌اید: «آیا پیامبر یا انسان ناپرخاشگر می‌تواند رسالتی تاریخی داشته باشد که هر دوی عدم کارآیی افراطی یوگی و کارآیی افراطی کمیسر را از سر راه بر دارد؟» به بیان دیگر، آیا کسی می‌تواند خود را ملزم به دگرگون کردن کارآ و مؤثر واقعیت سیاسی کند و همچنان آن فاصله‌ی نقادانه‌ی استعلایی را حفظ کند؟

ریکور: این ایده‌ی تعالی در هر نوع سخن غیرپرخاشگر اساسی است. آرمان صلح‌طلبی، با تصدیق ارزش‌هایی که گستره‌ی کارآیی سیاسی را تعالی می‌دهند، بی‌آنکه به رؤیاهای پرت تبدیل شوند، در برابر خشونت مقاومت می‌کند. عدم خشونت شکلی از امید آگاه یوتوپیایی اصیل است، راهی برای انکار نظام پرخاشگری و سرکوبگری که ما در آن زندگی می‌کنیم.

ر. ک: آیا امکان دارد که ضرورت و فوریت یک خردباوری اصیل را با امید آخرت‌شناسانه‌ی دینی آشتی داد؟

ریکور: این، هرگز به نظر من یک مسأله‌ی حل‌ناشدنی نیامده است، به این دلیل فرهنگیِ اساسی که بنیان دینیِ یهودی ـ مسیحیِ ما غربیان همواره در جوّ فلسفی خردباوری یونانی و لاتین کار کرده است. من همواره در برابر تقابلِ ساده‌گرایانه‌ی اورشلیم و آتن، و در برابر آن متفکرانی که اعلام کرده‌اند معنویت راستین فقط می‌تواند در یکتاپرستی یافت شود، و در برابر آن کسانی که خواسته‌اند مانعی میان فرهنگ یونانی و عبرانی بسازند، نخستین را چون اندیشه‌ی کیهانی (cosmos) و دومی را چون اندیشه‌ی تعالی معرفی کرده‌ام. از سده‌ی یازدهم به این سو ما الگوهایی می‌یابیم از آشتیِ خرد و دین ـ به عنوان مثال نزد آنسلم ـ و رنسانس این

همنهاده‌ی خردباوری و معنویت را تأیید کرده است. اگر حقیقت داشته باشد که خردباوری علم‌گرایی پوزیتیویستی، خود را از معنویت جدا کرده است، در مقابل امروز نشانه‌های فراوانی هم هست تا نشان دهد که ما در جستجوی شکل‌های جدید چنان رابطه‌ای هستیم.

اسطوره چون دارنده‌ی دنیاهای ممکن

ریچارد کرنی: یکی از نخستین تلاش‌های شما در تحلیل هرمنوتیک، درباره‌ی روشی بود که در آن آگاهی انسان، از طریق بنیان‌های اسطوره‌ای و نمادین، با روزگاران پیشین ارتباط می‌یافت. در کتاب ***سویه‌ی نمادین شر*** (۱۹۶۰) شما نشان دادید که چگونه نمادهای اسطوره‌ای نقش‌های مهم ایدئولوژیک و سیاسی در فرهنگ‌های بابلی، عبرانی، یونانی و غیره ایفاء کرده‌اند. در همین اثر شما اعلام کرده‌اید که «اسطوره با رخدادهایی مرتبط است که در آغاز زمان رخ داده‌اند، و هدف آن‌ها آماده کردن زمینه برای کنش‌های آیینی انسان امروز بوده است» (ص. پنج). آیا به نظر شما نمادهای اسطوره‌ای می‌توانند نقشی مطرح در فرهنگ معاصر داشته باشند؟ و اگر دارای چنین نقشی هستند، آیا می‌توانید شرح دهید که چگونه این کار را انجام می‌دهند؟

پل ریکور: من فکر نمی‌کنم که ما بتوانیم به این مسأله به گونه‌ای مستقیم بپردازیم، یعنی در حد نسبتی مستقیم میان اسطوره و کنش. ما باید نخست به تحلیلی بازگردیم از آنچه به ***هسته‌های تخیلی*** هر فرهنگ شکل می‌دهند. اعتقاد من این است که نمی‌توان هیچ فرهنگی را به کارکردهای آشکار آن فروکاست ـ کارکردهای سیاسی، اقتصادی، حقوقی و غیره. هیچ فرهنگی به این شکل، آشکار و بی‌شبهه نیست. هسته‌های بی‌نهایت متنوعی وجود دارند که **توزیع** این کارکردها و نهادهای آشکار را تعیین

می‌کنند، و بر آن‌ها حکم می‌رانند. این ماتریسِ توزیع‌ها، به آن‌ها نقش‌های متفاوتی می‌بخشد. این نقش‌ها نسبت دارند با: ۱) همدیگر ۲) جوامع دیگر ۳) افرادی که در آنها شرکت دارند و، ۴) طبیعت، که در مقابلِ آن‌ها ایستاده است.

ر. ک: آیا این نسبت توزیع در هر جامعه‌ای متفاوت است؟

ریکور: به یقین چنین است. مناسبات خاص میان نهادهای سیاسی، طبیعت، و افراد به ندرت در دو فرهنگ همانندند، و شاید بتوان گفت که هیچگاه همسان نیستند. نسبت توزیع میان این کارکردهای متفاوت جامعه‌ای خاص به وسیله‌ی هسته‌ای ***پنهان*** تعیین می‌شود، و همین جاست که ما باید هویت ویژه‌ی فرهنگ را پیش بکشیم. فراتر یا فروتر از خودآگاهی یک جامعه هسته‌ی مرکزی بسیار پیچیده‌ای قرار دارد که قابل تقلیل به ضوابط یا قوانین تجربی نیست. این هسته‌ی مرکزی را نمی‌توان بر اساس الگوهایی آشکار توضیح داد، زیرا سازنده‌ی فرهنگ است ***پیش از آنکه*** بتواند در بیانگرها یا ایده‌ها بیان شود یا بازتاب یابد. تنها زمانی که بخواهیم این هسته را در اختیار گیریم، می‌توانیم هسته بنیانی ***اسطوره‌ای - شاعرانه‌ی*** یک جامعه را درک کنیم. جامعه با تحلیل خود براساس این هسته‌ی بنیانی، می‌تواند به ادراک ژرف‌تری از خویش دست یابد، و آغاز می‌کند به شناخت نقادانه‌ی هویت نمادین خویش.

ر. ک: چگونه می‌توانیم این هسته‌ی اسطوره‌ای را بشناسیم؟

ریکور: هسته‌ی اسطوره‌ای جامعه فقط به صورت **غیرمستقیم** شناختنی است. اما در همین حالت نیز نه فقط بر اساس آنچه می‌گوید (سخن)، بل بر مبنای چرایی و چگونگی زیستن‌اش (پراکسیس)، و با توزیع میان درجه‌های کارکردی متمایز جامعه شناخته می‌شود. به عنوان مثال، ما نمی‌توانیم بگوییم که در تمامی کشورها عنصر اقتصادی تعیین‌کننده است. این نکته در مورد جامعه‌ی غربی ما درست است. اما همانطور که لوی استروس در تحلیل خود از بسیاری از جوامع ابتدایی نشان داده، این

حقیقتی جهانشمول نیست. در برخی از فرهنگ‌ها اعتبار عوامل اقتصادی‌و تاریخی به نظر اندک می‌رسد. در فرهنگ ما عنصر اقتصادی، به راستی، تعیین‌کننده است. اما این نکته بدین معنا نیست که برتری اقتصادی فقط در پیکر اصطلاحات علم اقتصاد قابل بیان است. شاید این برتری آنجا بیشتر دانسته شود که ارزیابی فراگیری از آنچه اولویت دارد و آنچه در درجه‌ی دوم اهمیت قرار دارد، دانسته شده باشد. و ما فقط با تحلیل از ساختار استوار به پایگان و ارزیابی عوامل متفاوت جامعه (یعنی نقش سیاست، طبیعت، هنر، دین) می‌توانیم به آن ***هسته‌ی اسطوره‌ای - شاعرانه*** نفوذ کنیم.

ر. ک: شما از لوی استروس نام بردید. چه ارتباطی میان تحلیل هرمنوتیکی خود از نماد و اسطوره، و کار او در این زمینه می‌یابید؟

ریکور: من گمان نمی‌کنم که لوی استروس از جوامع در کل، حرف زده باشد. کار او بر شماری از جوامع ابتدایی و ثابت متمرکز شده است، که ملاحظه‌ی تاریخی را می‌توان در موردشان کنار گذاشت. بسیار مهم است که این نکته را در نظر بگیریم، تا به نتایج شتاب‌زده‌ای درباره‌ی تحلیل او نرسیم. لوی استروس، به عمد، بحث از جوامعی را برگزیده که ***فاقد تاریخ*** هستند، در حالیکه من فکر می‌کنم در جوامع غربی ما، چیزی وجود دارد که به گونه‌ای خاص تاریخی است، و این به میزان و درجه‌ی تأثیرپذیری هر یک از این جوامع از فرهنگ‌های عبرانی، یونانی، ژرمنی، یا سلتی وابسته است. تکامل جامعه هم همزمانی است و هم در زمانی. این نکته بدین معناست که توزیع کارکرد قدرت در هر جامعه‌ی خاص ساحت تاریخی معیینی را دربر دارد. ما باید به جوامع هم در حد رشته‌ای از نهادهای همسان (همزمانی) و هم در حد فراشد دگرگونی‌های تاریخی (در زمانی) بیاندیشیم. پس به رویکردی «همه‌زمانی» به جوامع می‌رسیم، یعنی رویکردی که هم همزمان است و هم در زمان، و این مشخصه‌ی روش هرمنوتیک است. و باز، باید دریابیم که اسطوره‌هایی که جامعه‌ی ما بر پایه‌ی آنها استوار شده خود این خصلت دوگانه را در بر دارند: از یکسو

نوعی نظام نمادهای همسان می‌آفرینند که می‌توانند از راه تحلیل ساختارگرایانه دانسته شوند، اما از سوی دیگر دارای تاریخ هستند، زیرا همواره از راه فراشد تأویل و بازتأویل است که زنده می‌مانند. اسطوره‌ها تاریخخوارگی ویژه‌ی خود را دارند. این تفاوت در تاریخ دسته‌های متمایز را می‌سازد، به عنوان مثال تکامل هسته‌های اسطوره‌ای سامی، پیشایونانی و سلتی را موجب می‌شود. از این رو، درست همانطور که جوامع هم ساختاری هستند و هم تاریخی، هسته‌های اسطوره‌ای هم که اساس آن‌هایند چنین‌اند.

ر. ک: در نتیجه‌گیری ***سویه‌ی نمادین شر***، شما اعلام کرده‌اید که «فلسفه‌ای استوار بر اسطوره در لحظه‌ی معیینی از بازاندیشی پدید می‌آید و می‌خواهد به وضعیت خاصی در فرهنگ معاصر پاسخ گوید». منظور شما از این «وضعیت خاص»، دقیقاً چیست؟ و اسطوره برای این معضل چه پاسخی دارد؟

ریکور: من آنجا به فلسفه‌ی یاسپرس در مورد «وضعیت محدودکننده» می‌اندیشیدم که در سال‌های پس از جنگ به شدت بر من تأثیر گذاشته بود. پاری وضعیت‌های محدودکننده چون جنگ، رنج، گناه، مرگ، وجود دارند که در آن‌ها فرد یا اجتماع، یک بحران وجودی بنیادین را تجربه می‌کند. در چنین لحظاتی کل جامعه زیر سئوال می‌رود. زیرا فقط هنگامی که جامعه‌ای با ویرانی از خارج یا داخل تهدید می‌شود، ناگزیر از بازگشت به ریشه‌ها و سرچشمه‌های هویت خویش می‌گردد. یعنی به آن هسته‌های اسطوره‌ای باز می‌گردد که در نهایت کامل و تعیین‌اش می‌کنند. راه‌حل بر بحران پیش رو دیگر بدیل ناب سیاسی و تکنیکی نیست، بل نیازمند آن است که ما از خود درباره‌ی مسائل نهایی مرتبط به سرآغازها و فرجام‌های خویش بپرسیم: از کجا آمده‌ایم؟ به کجا می‌رویم؟ این گونه است که ما از توانایی‌های اصلی خویش، و از دلیل زندگیمان، و از بودن و تداوم آنچه هستیم، باخبر می‌شویم.

ر. ک: اینجا به یاد حکم میرچا الیاده افتادم که در کتابش ***اسطوره‌ها، رؤیاها، رازها*** می‌گوید اسطوره همواره در جامعه عمل می‌کند، مستقل از این که جامعه تا چه حد از وجود آن باخبر باشد. الیاده می‌گوید که چون انسان مدرن از اهمیت نقشی که اسطوره در زندگی‌اش ایفاء می‌کند دیگر آگاه نیست، اسطوره بیشتر در شکلی **منحرف** کار می‌کند. او به عنوان مثال از ظهور جنبش فاشیستی در اروپا یاد می‌کند که شکوهمندنمایی اسطوره‌ای خونِ قربانی، و قهرمان رهایی‌بخش را همراه کرده بود با شماری از مناسک، نمادها و نشان‌های کهن. هشدار اینجاست که اگر ما، به دقت معنا و دلالت اسطوره‌ای وجود خود را نشناسیم و در اختیار نگیریم، آنگاه اسطوره از راه‌های منحرف و مهلکی ظاهر خواهد شد. آیا شما، این نکته را معتبر می‌دانید؟

ریکور: شما اینجا روی مسأله‌ی بسیار مهم و دشواری انگشت گذاشتید: امکانات منحرف شدن اسطوره. یعنی که ما دیگر نمی‌توانیم به اسطوره در حدی ***ساده‌لوحانه*** برخورد کنیم، برعکس همواره باید از چشم‌اندازی نقادانه بدان بنگریم. تنها در حد باز از آنِ خود کردنِ گزینشی، می‌توانیم از اسطوره باخبر شویم. ما دیگر موجوداتی ابتدایی نیستیم که در پله‌ی آغازین اسطوره قرار گرفته باشیم. اسطوره برای ما همواره به یاری میانجی‌ها و به گونه‌ای مبهم وجود دارد. نه تنها به این دلیل که خود را در مرحله‌ی ابتدایی از راه توزیع ویژه‌ی کارکردهای قدرت، چنان که پیش‌تر گفتم، نمایان می‌کند، بل به این دلیل نیز، که شماری از شکل‌های تکراری آن خطرناک و ویرانگر هستند، به عنوان مثال اسطوره‌ی قدرت مطلق (فاشیسم)، یا اسطوره‌ی بلاگردان و قربانی (ضد یهودیت و نژادپرستی). ما دیگر در بحث از «اسطوره در کل» محق نیستیم. باید به شکلی انتقادی محتوای هر اسطوره را بسنجیم و نیت اصلی‌ای را که فعالش می‌کند، بشناسیم. انسان مدرن نه می‌تواند از اسطوره خلاص شود و نه می‌تواند آن را در شکل ظاهری‌اش بپذیرد. اسطوره همواره با ما خواهد بود، اما باید همیشه بدان **برخوردی *انتقادی*** داشته باشیم.

ر. ک: با هراس ذهنی همانندی بود که من در ***اسطوره و ترس*** (۱۹۷۸) کوشیدم تا نشان دهم که پاری ساختارهای اسطوره‌ای میان جمهوری‌خواهان افراطی ایرلندی وجود دارد ـ چون خون قربانی، آخر زمان / باززایی و غیره ـ که می‌تواند بیان انحرافی هسته‌های اسطوره‌ای آغازین باشد. و به همین دلیل من فکر می‌کنم که هر رویکردی به اسطوره باید نوعی اسطوره‌زدایی از شکل‌های انحرافی بیان اسطوره‌ای باشد، در این حالت احیاء شکل‌های اصیل آن ممکن می‌شود.

ریکور: بله. فکر می‌کنم که دیگر می‌توانیم از رابطه‌ی اصلی میان «دقت نقادانه» و «بنیان اسطوره‌ای» بحث کنیم. فقط آن اسطوره‌هایی اصیل هستند که بتوانند در پیکر آزادی بازتأویل شوند. و منظور من هم آزادی شخصی است و هم همگانی. شاید بهتر باشد که ما این ضابطه‌ی نقادانه را بیشتر مشخص کنیم تا فقط آن اسطوره‌هایی را دربر گیرد که در افق خود آزادی انسانیت **چون یک *کل*** را جای می‌دهند. آزادی نمی‌تواند انحصاری باشد. از این رو من فکر می‌کنم که ما به شناخت یک همگرایی بنیادین میان ادعاهای اسطوره و خرد رسیده‌ایم. در خرد اصیل همچنان که در اسطوره‌ی اصیل، ما به گرایشی در جهت رهایی ***همگانی*** انسان بر می‌خوریم. تا آنجا که اسطوره چون بنیان برتری جامعه‌ای خاص، و طرد مطلق دیگران مطرح شود، امکان انحراف ـ شوونیسم، ناسیونالیسم، نژادپرستی و غیره ـ نیز وجود دارد.

ر. ک: پس، در واقع شما پیشنهاد می‌کنید که قدرت بنیادین اسطوره همواره با خرد انتقادی همراه شود؟

ریکور: در فرهنگ غربی ما، اسطوره‌سازی انسان همیشه با لحظه‌ای از خرد نقادانه همراه بوده است. به این دلیل که اسطوره باید در دوره‌های تاریخی متفاوت، تأویل و بازتأویل می‌شد. به بیان دیگر از آنجا که بقاء اسطوره نیازمند تأویل تاریخی بود، گونه‌ای محتوای نقادانه نیز می‌یافت. اسطوره‌ها دگرگونی‌ناپذیر نیستند، عتیقه‌هایی نیستند که دست نخورده و

به سادگی از روزگاران گذشته در حالتی بکر و اصیل باقی مانده باشند. هویت ویژه‌ی آن‌ها به روشی وابسته است که هر نسل آن‌ها را بنا به نیازها، باورها، و انگیزش‌های ایدئولوژیک خود دریافت و تأویل می‌کند. ضرورت تمایزگذاری انتقادی میان وجوه رهایی‌بخش و ویرانگر تأویل‌های مجدد از این جا می‌آید.

ر. ک: آیا می‌توانید مثالی از این تأویل مجدد ارائه کنید؟

ریکور: بله. اگر نسبت میان mythos (اسطوره) را با logos (خرد و کلام)، در تجربه‌ی یونانیان در نظر بگیریم، می‌توانیم بگوییم که اسطوره همواره جذب خرد شده است، اما نه به گونه‌ای کامل. زیرا تلاش *لوگوس* یا خرد برای سلطه یافتن بر *میتوس* یا اسطوره، خود کوششی است اسطوره‌ای. اسطوره این سان در *لوگوس* شکل تازه‌ای گرفت و به خود خرد نیز شکلی اسطوره‌ای بخشید. بدین سان از آنِ خرد شدن اسطوره، خود گونه‌ای باززایی اسطوره شد. مثال دیگر تداخل «تأویل مجدد» میان سرمشق‌های اسطوره‌ای خروج (مهاجرت) عبرانی و سویه‌ی پیامبرانه در ادبیات یهودی است. و بعد، در پله‌ی دوم، این میتوس‌های عبرانی از راه یونانی شدن کل تاریخ خود به سوی ما باز می‌گردند. حتی امروز برای ما، این یونانی شدن یک میانجی مهم است، زیرا از راه پیوستگی *تورات* یهودی و *لوگوس* یونانی است که مفهوم قانون در فرهنگ ما جای گرفته است.

ر. ک: پس شما با آن متألهان مدرن، یعنی کسانی چون مولتمان و بولتمان، همنظر نیستید که می‌گویند یونانی شدن فرهنگ یهودی ـ مسیحی انحرافی بود از غنای آغازین آن؟

ریکور: خیر. تنش میان *لوگوس* یونانی و هسته‌های اسطوره‌ای سامی درباره‌ی خروج و وحی، برای فرهنگ ما، هم بنیادین بود و هم بسیار سازنده.

ر. ک: شماری از ناقدان، رویکرد هرمنوتیک شما را به اسطوره و نماد

همچون تلاشی دانسته‌اند که ــ درست چون اسلوب روانکاوی ــ اسطوره را به شماری پیام‌های خردباورانه‌ی پنهان فرو می‌کاهد. شما در ***سویه‌ی نمادین شر*** گفته‌اید که هدف فلسفه‌تان این است که از راه تعمق و اندیشه جنبه‌ی ***عقلانی*** نمادها را آشکار کند (ص ۳۵۷). و باز در کتاب ***درباره‌ی تأویل*** اعلام کرده‌اید که «هر میتوس به لوگوسی پناه می‌دهد که مایل به نمایش خویش است» (ص ۱۷). اما، آیا امکان دارد که لوگوس را بیرون کشید، بی‌آنکه به میتوس دست زد؟ آیا اسطوره چیزی اساساً معمایی و از این رو ناهمساز با محتوای عقلانی نیست؟

ریکور: این انتقاد را باید با توجه به نکته‌ی زیر شناخت: دوگونه کاربرد مفهوم اسطوره وجود دارد، یکی اسطوره همچون **گسترش** ساختاری نمادین است. در این حالت حرف زدن از اسطوره‌زدایی بی‌معناست، زیرا این مترادف می‌شود با نمادزدایی ــ که من امکانش را مطلقاً نمی‌پذیرم. اما معنای دومی هم وجود دارد که اسطوره چون ***از خود بیگانگی*** این ساختار نمادین به کار رود؛ اینجا اسطوره بدفهمی است، و چون یک توضیح ماتریالیستی از جهان عمل می‌کند. اگر ما اسطوره را به گونه‌ای ***لغوی*** تأویل کنیم، آن را بد خواهیم فهمید. زیرا اسطوره اساساً ***نمادین*** است. تنها در پیکر چنین تأویل نادرستی است که ما به خود حق می‌دهیم که از اسطوره‌زدایی بحث کنیم نه در مورد محتوای نمادین آن، بل در مورد ساختارهای نمادین آن که در حد ایدئولوژی‌های جزمی متجسد می‌شوند.

ر. ک: آیا فکر می‌کنید که استفاده‌ی بولتمان از اصطلاح اسطوره‌زدایی هیچ ارتباطی با این بدفهمی میان دو نوع اسطوره (چون نمادهای آفریننده یا ایدئولوژی تقلیل‌دهنده) دارد؟

ریکور: بله. اینطور فکر می‌کنم. به نظر می‌رسد که بولتمان پیچیدگی اسطوره را منکر است. و به همین دلیل وقتی او، به عنوان مثال، از ضرورت اسطوره‌زداییِ اسطوره‌ی تقسیم نظام هستی جهان به سه گانه‌ی

بهشت، زمین، و دوزخ حرف می‌زند، این اسطوره را فقط در حد تأویل ادبی یا بهتر بگوییم در حد تأویل نادرست آن در نظر می‌گیرد. بولتمان در نمی‌یابد که ساحتی نمادین و نیز ساحتی شبه نمادین در اسطوره وجود دارد، و اسطوره‌زدایی فقط در مورد این ساحت دوم معتبر است.

ر. ک: آیا اسطوره‌ها در حد ساختارهای اصلی نمادین خود ***جهانشمول*** هستند، یا از فرهنگ‌های ملی ***خاص*** سرچشمه می‌گیرند؟

ریکور: این مسأله‌ی بسیار مشکلی است. ما اینجا میان ادعاهای دو ساحت اسطوره که یکسان معتبرند، گرفتار می‌آییم؛ و تعادل ظریف میان آن دو بسیار دشوار شناختنی است. از یک سو باید گفت که ساختارهای اسطوره‌ای به سادگی جهانشمول نیستند، نه بیش از زبان‌ها. همانطور که انسان میان زبان‌های گوناگون تقسیم شده است، میان دوایر اسطوره‌ای نیز تقسیم شده، که هر یک از آن حلقه‌ها خصلت نمای فرهنگی موجود و زنده است. باید بپذیریم که یکی از کارکردهای ابتدایی هر اسطوره یافتن هویت خاص یک اجتماع است. با این همه، از سوی دیگر، باید بگوییم که درست به همان شکل که زبان‌ها، اصولاً به همدیگر ترجمه‌پذیرند، اسطوره‌ها نیز افق جهانشمولی دارند که به آن‌ها امکان می‌دهد تا از سوی فرهنگ‌های دیگر فهمیده شوند. تاریخ فرهنگ غرب سرشار است از برخورد اسطوره‌های متفاوت، که از اجتماع اصلی خود خارج شده‌اند، یعنی اسطوره‌های عبرانی، یونانی، ژرمنی، سلتی. افق هر اسطوره‌ی اصیل همواره از مرزهای سیاسی و جغرافیایی یک اجتماع ملی یا قومی می‌گذرد. حتی اگر ما بتوانیم بگوییم که ساختارهای اسطوره‌ای ***بنیان‌گذار*** نهادهای سیاسی بودند، باز هم، همواره، فراتر از مرزهای کشور که سیاست می‌سازدشان می‌روند. هیچ چیز وسیع‌تر و مؤثرتر از اسطوره سفر نمی‌کند. از این رو، نتیجه می‌گیریم که در حالیکه نمادهای اسطوره‌ای در فرهنگی خاص ریشه دارند، توانایی مهاجرت و تکامل در زمینه‌ی فرهنگی جدید را نیز دارند.

ر. ک: آیا معنایی هست که در آن **سرچشمه‌ی** نمادها ـ و نه تنها شکل‌های **دگرگون** تاریخی آن‌ها ـ مسوول ساحت جهانشمول خود باشد؟

ریکور: کاملاً امکان دارد که این جنبه‌ی فراملی اسطوره یا نماد سرانجام به همان لایه‌ی پیشاتاریخی بازگردد که می‌توان گفت از آن تمامی «هسته‌های اسطوره‌ای» ویژه آغاز شده‌اند. اما دشوار بتوان ماهیت این پیشاتاریخ را معیین کرد، زیرا تمامی اسطوره‌ها چنان که ما آن‌ها را می‌شناسیم، از راه تاریخ به سوی ما آمده‌اند. هر اسطوره‌ی خاص، تاریخ ویژه‌ی خویش را از باز تأویل و مهاجرت دارد. اما توجیه ممکن دیگر از ساحت جهانشمول مشترکِ اسطوره، چه بسا این باشد که چون قدرت اسطوره‌سازی آدمی محدود است، بازگشت متناوب سرنمون‌ها و درونمایه‌ها ممکن می‌شود.

ر. ک: اسطوره‌ی هبوط آن سان که شما در **سویه‌ی نمادین شر** تحلیل کرده‌اید، به نظر میان فرهنگ‌های متفاوت، مشترک می‌آید.

ریکور: بله. می‌توانیم بگوییم که اسطوره‌ی اصیل فراتر از ادعایش در یافتن یک اجتماع خاص می‌رود، و در این موقعیت با انسان حرف می‌زند. شماری از شارحان ادبیات یهودی، به عنوان مثال، تفاوتی میان لایه‌های متمایز اسطوره می‌سازند: یعنی میان آن لایه‌ها که برای فرهنگ یهودی بنیانی هستند («ساحت گاهنامه‌ای») و آن لایه‌ها که سازنده‌ی یک بدنه‌ی حقیقت هستند که برای تمامی بشریت معتبر است («ساحت خرد»). این به نظر من تمایزی مهم است که منطبق به فرهنگ‌های دیگر نیز می‌شود.

ر. ک: می‌توان در ادبیات ایرلندی حدود هشتاد سال گذشته، تمایزی همانند، میان این ساحت‌ها یافت. [مثلاً] در ادبیات فنیان سده‌ی نوزدهم، یا در ادبیات محتضر سلتیِ ییتس، لیدی گریگوری و دیگران، به اسطوره همچون «گاهشماری» سرچشمه‌ی معنوی نژاد توجه شده است. به همین دلیل، این ادبیات در بیشتر موارد آدم را تکان می‌دهد، چون به نظر می‌آید که از گونه‌ای رازگرایی مبهم و درون‌نگری آسیب دیده است. اما جویس،

از سوی دیگر، از اسطوره سود جست، به ویژه اسطوره‌های فین را در «ساحت بخردانه»ی آن به کار گرفت، یعنی آن را چون سرنمونی ایرلندی شناخت که به روی منابع پرمایه‌ی فرهنگ‌هایی کاملاً متفاوت گشوده است، و توانایی جذب آن‌ها را دارد. چنین می‌نماید که Finnegans Wake یا *یولیسس* بیانگران همنهاده‌ای نمونه‌اند از عناصر پنهانگر خاص و عام اسطوره.

ریکور: اینجا نکته‌ی مهم این است که توان اصلی هر اسطوره‌ی اصیل همواره مرزهای [زندگی فکری] یک اجتماع خاص یا یک ملت را تعالی می‌دهد. میتوس یا اسطوره‌ی هر اجتماع دارنده‌ی عنصری است که مرزهایش را فراتر از آنچه هست می‌برد، دارنده‌ی دنیاهای ***ممکن و محتمل*** دیگر است. و من فکر می‌کنم که در این افق «امکان» ما ساحت کلی و جهانشمول زبان نمادین و شاعرانه را کشف می‌کنیم.

ر. ک: شما گفتید که آنچه پژوهش فلسفی شما را درباره‌ی نمادگرایی و اسطوره جان بخشید «حسرتِ گونه‌ای آتلانتیس مغروق» نیست، بل «امید یک بازآفرینی زبان» است (***سویه‌ی نمادین شر***). منظور شما از این نکته، به دقت، چیست؟

ریکور: زبان وحدت اصیل خود را از دست داده است. امروز تقسیم شده است، نه فقط از نظر جغرافیایی در اجتماع‌های متفاوت، بل از نظر کارکردی، در علوم و رشته‌های گوناگون ـ ریاضی، تاریخی، علمی، حقوقی، روانکاوی، و غیره. کارکرد یک فلسفه‌ی زبان بازشناختن ماهیت خاص این رشته‌هاست، و از این رهگذر تخصیص مورد ویژه‌ی هر «بازی زبانی» (همان‌طور که ویتگنشتاین انجام داد)، و محدود کردن و تصحیح ادعاهای متقابل آن‌ها. این سان یکی از اهداف هرمنوتیک ارجاع بهره‌های متفاوت زبان به گستره‌های گوناگون هستی ـ طبیعی، علمی، داستانی، و غیره ـ است. اما این تمامی آن هدف‌ها نیست. هرمنوتیک همچنین با روح همیشگی زبان مرتبط است. مقصود از روح زبان آرایه‌ی [کلامی] زینتی،

یا فوران احساسات سوبژکتیو نیست، بل **ظرفیت زبان در گشایش دنیاهایی جدید** است. شعر و اسطوره نوستالژی دنیایی فراموش شده نیستند. آن‌ها سازنده‌ی آشکارگری دنیاهایی بی‌سابقه‌اند، گشایشی به سوی دنیاهای ممکن دیگر که حدود موجود جهان فعلی ما را تعالی می‌دهند.

ر. ک: شما چه نسبتی می‌یابید میان فلسفه‌ی زبان خودتان و فلسفه‌ی تحلیلی؟

ریکور: من، به یقین، یک مورد مشترک با فیلسوفان تحلیلی دارم: سروکار داشتن با زبان معمولی و هرروزه در تضاد با زبان علمیِ استنادی ـ پژوهشی، و اثباتی. زبان علمی هیچ کارکرد راستینی در ارتباط، یا در مکالمه‌ی میان افراد، ندارد. این نکته‌ی بسیار مهمی است که ما حقوق زبان متعارف را، آنجا که ارتباط تجربه‌ها بیشترین اهمیت را دارد، حفظ کنیم. اما انتقاد من از فلسفه‌ی زبان هرروزه این است که این حقیقت را در نظر نمی‌گیرد که زبان خود جایگاه پیشداوری‌ها و تعصب‌هاست. از این رو، ما نیازمند یک ساحت سوم زبان هستیم، ساحتی نقادانه و آفریننده، که به سوی پژوهش علمی، و نیز به سوی ارتباط متعارف و هرروزه جهت‌گیری نداشته باشد، بل راستای آن به سوی آشکار کردن دنیاهای ممکن باشد. این ساحت سوم زبان را شاعرانه خوانده‌ام. خودآگاهی شایسته‌ی انسان به این ساحت سوم زبان، به مثابه **سخن امکانات** وابسته است.

ر. ک: آیا این فلسفه‌ی زبان در گوهر خود به گونه‌ای ژرف پدیدارشناسانه نیست؟

ریکور: بله، هست. زیرا پدیدارشناسی آن سان که در فلسفه‌های هوسرل و هیدگر ظاهر شد مسأله‌ی مرکزی «معنا» را پیش کشید. و درست همینجا ما مرز قاطع تحلیل ساختاری و هرمنوتیک پدیدارشناسانه را می‌یابیم. در حالیکه نخستین دلمشغول است با آرایش اصلی متون و رمزگان متن،

هرمنوتیک در پی «معنا»یی است که با این رمزها ساخته شده. اعتقاد من این است که منش تعیین‌کننده‌ی هرمنوتیک توان گشایش جهان است، که خود دستاورد متن‌هاست. هرمنوتیک محدود به تحلیل ساختاری ***ابژکتیو*** متون یا تحلیل وجودی **سوبژکتیو** مولفان متون نیست، بل دلمشغولی نخست آن ***دنیاها***ست، دنیاهایی که این مؤلفان و متون می‌گشایند. با شناخت دنیاها ـ هم جهان موجود و هم جهان ممکن، که زبان می‌گشایدشان ـ شاید ما به ادراک بهتری از خویشتن دست یابیم.

اختلاف تأویل‌ها

بحث با هانس گئورگ گادامر

گادامر: اشاره‌ی مقدماتی من به این بحث مشترک مختصر خواهد بود. اما امیدوارم که مضمونی برای شروع بحث فراهم کند. پس از مذاکره‌ی مختصری که با پروفسور ریکور درباره‌ی آنچه ایشان می‌خواهند مطرح کنند، داشتم، کاملاً مطمئن شدم که گفته‌های ما، یکدیگر را تکمیل خواهند کرد.

پیشنهاد من برای عنوان بحث، یعنی اختلاف تأویل‌ها، گونه‌ای ادای احترام به ریکور است، که در کتابش درباره‌ی این مسأله، نکته را طرح کرده است، و من نیز زمانی طولانی بر سر آن‌کار کرده‌ام. من راه‌حلی برای این مسأله‌ی اختلاف تأویل‌ها ندارم. هدفم درک بیشتر مسائل مطرح روش‌شناسانه و فلسفی در مورد راستاهای متفاوت تأویل است، که در چنین اختلاف چشمگیری قرار گرفته‌اند.

این نخستین نکته‌ای است که پیش می‌کشم: تأویل واژه‌ای است هیجان‌آور، دستکم از ایام آخرین نوشته‌های نیچه چنین بوده است مثلاً آنجا که با روش تحریک‌آمیز همیشگی گزاره‌های مشهورش می‌گوید: من پدیده‌ای اخلاقی نمی‌شناسم، فقط تأویل اخلاقی پدیده را می‌شناسم. راستی که در کار نیچه‌ی زبانشناس، اسلوب زبانشناسانه همان موقعیت مسلطی را دوباره به دست آورد که در آموزش عالی روزگاران پیش، دارا بود. به عنوان مثال، همه کس می‌دانند که بیکن کار خود را ***تأویل*** طبیعت می‌خواند زیرا در روزگار او زبانشناسی (philology) از نظر همگان،

برخلاف امروز، چیزی نبود که اهمیت درجه دوم داشته باشد. اما مسأله‌ی ما، البته، این است که نشان دهیم این گردش جدید در معنای تأویل چگونه در زمینه‌ی فلسفه‌ی امروز جای گرفته است.

این دگرگونی را استادان فلسفه موجب نشدند. آن‌ها سرگرم شناخت‌شناسی، یعنی توجیه علوم اثباتی بودند. این اسلوب جدید تأویل را عمدتاً نیچه پیش کشید؛ هر چند در آثار رمان‌نویسان بزرگ سده‌ی نوزدهم نیز تجسم می‌یافت. البته بعدها، هم نقادی ایدئولوژی و هم روانکاوی، همین معنای جدید تأویل را مطرح کردند. زیرا آشکار است که تأویل در کاربرد نیچه، رویکردی تازه به کل مسأله است: به معنای پرده برداشتن از معنا و دلالت *ظاهری* است. این به هیچ رو به معنای ساده‌ی اسلوب‌زبانشناسانه در راستای روشن‌کردن یا مفصل‌بندی معنای یک متن نیست. و کل مسأله چنین است: آیا امکان دارد که فلسفه و اندیشه‌ی انتقادی دو رویکرد متفاوت و یکسر ناسازگار را در مورد هر کل با معنا بپذیرند؟

برای ساده کردن مسأله، از یک تمامیت یا کلیتِ با معنا، با عنوان متن یاد خواهم کرد. البته این نوع طرح مسأله را به عنوان یک زبانشناس سالخورده برگزیده‌ام. اما هرمنوتیک فلسفی هیچ محدود به کاربرد روش‌های زبانشناسانه در تأویل متون نیست. همانطور که گالیله و چه بسا نیکلا کوزایی، به گمانم، برای نخستین بار گفته‌اند کتاب طبیعت کتابی است که با دست‌های پروردگار نوشته شده است. پس از هگل هم بحثی همانند مطرح شد، او گفت که کتاب تاریخ را روح جهانی نوشته است. در نتیجه، مقصود از تأویل متن، کلیتِ تشخیصِ ما از موقعیت‌مان در جهان است، همراه با این فرض که رمزگشایی و شناخت یک متن همانندی بسیار با رویارویی با واقعیت دارد.

از این روست که نظریه‌ی ایدالیستی تأویل، دیگر بسنده نیست. این حرف هیدگر بود، و همان نکته‌ی مهمی که من از هیدگر آموختم. به یقین، هرمنوتیک روشی است قدیمی در شماری از رشته‌های معارف انسانی، به ویژه در الهیات، که پس از جنبش اصلاح دین، سرسپردگی خاصی به روش اصیل دستیابی به «متن» همچون موعظه در تقابل با سنت جزمی

کلیسای رم، در آن ایجاد شده بود. زمینه‌ی دیگر هرمنوتیک که آشکارا زمینه‌ای است همیشگی، حقوق است. در مورد تأویل حقوقی، به قاعده در آوردن زندگی شهری با قوانین مدون یا غیر مدون، فاصله و شکافی عظیم میان امریه‌ی قانون و آرمان عدالت در هر مورد خاص می‌سازد.

پس این دو گستره‌ی فعالیت هرمنوتیک در دوران مدرن، بسیار آشنایند. اما تکامل هرمنوتیک، در روزگار رمانتیک به اوج خود رسید. در آن زمان، رسالت کشف مجدد و ورود مجدد [به بحث و شناخت] دیگر فقط به ***کتاب مقدس***، آن هم در حد سنت جزمی کلیسای رم، و یا به مسأله‌ی قانون در سخن حقوقی، خلاصه نمی‌شد، بل به گونه‌ای ویژه در حد دولت مدرن به کار می‌رفت، که پس از گزینش قانون رومی، اختلاف میان قانون رومی که به شکلی علمی گسترش یافته بود، و رسوم غیرمدون و سنتی مردمی در آن شدت گرفته بود. دوران رمانتیک این نکته را دریافت که در حرکت انقلاب فرانسه، ***کل سنت*** تمدن غرب به خطر افتاده است. از این لحظه به بعد دیگر مسأله این بود که چگونه بر فراز آن شکافی پل بزنیم که میان دوران پساانقلابی ما، و خودآشکارگی تقریباً بحث‌ناپذیر سنت انسانگرایانه‌ی مسیحی سده‌های پیش وجود دارد.

این پس‌زمینه‌ی هرمنوتیک روزگار مدرن است. شلایرماخر نخستین کسی بود که هرمنوتیک را همچون علاقه‌ی مشترک افراد انسان به تفاهم متقابل، یعنی علاقه به دسترسی یافتن به زمینه‌ی اصلی آنچه به خطر افتاده ــ که به گونه‌ای خاص از نظر شلایرماخر حقیقت متون مقدس بود ــ مطرح کرد.

و بعد، با زیر سئوال بردن‌های ریشه‌ای نیچه، هرمنوتیک ایدآلیستی دیگر بسنده نبود. نیچه، چندان، ابداع‌کننده‌ی آیین فلسفی خاص دیگری نبود، بل، بیشتر بیان نمادین بحران زندگی مدرن به حساب می‌آید. من فکر می‌کنم که اینجا ما به نمونه‌ای یکه در تاریخ جهان بر می‌خوریم، جایی که آدمی درباره‌ی خویشتن چنین می‌گوید: من دینامیت هستم ــ ***و به راستی چنین بود***. آخر معمولاً آدم‌هایی که می‌گویند، من دینامیت هستم، دیوانه‌اند!

بدین سان، صوت مسأله چنین می‌شود: معنای هرمنوتیک چیست، اگر «تأویل» دیگر همچون تحقق صریح نیت‌مندی [وجه التفاتی] سخنی که عملاً در یک سنت آفریده می‌شود دانسته و تعریف نشود؟ یا به بیان دیگر، معنای هرمنوتیک چیست. اگر تأویلِ متن، و تأویلِ آنچه منظور کسی دیگر است، و همگان آن را به عنوان سخن پذیرفته‌اند، نباشد، و اگر آن فاصله‌ی میان تأویل‌کننده و متنی که تأویل می‌شود، در نهایت، محو نشود؟ به نظر من تأویل میراث انسانگرایانه‌ی مسیحیِ تاریخ ما، به صورتی یکپارچه و انعطاف‌ناپذیر، دیگر خالی از اشکال نیست. این پندار و آرزوی روزگار رمانتیک بود که در مفهوم هگلی روح مطلق بیان می‌شد. به یقین، گفته‌ی هگل که شفافیت مطلقِ «دیگری» در تجربه‌ی هنر و در تجربه‌ی دین رخ می‌دهد، جنبه‌ای متقاعدکننده به آن پندار می‌بخشید. مقصودم این است که در هر دوی این زمینه‌ها [هنر و دین] هیچ کس این فاصله‌ی برنگذشتنی را میان خود با دیگری، و میان خود با حقیقت، احساس نمی‌کند. فرض بنیادین چنین تجربه‌هایی این است که من و تو دیگر در تفاوت‌هایمان وجود نداریم. اثر هنری و پیام دینی همبسته‌ی جدیدی گرد هم جمع می‌آورند، چرا که حتی فاصله‌ی تاریخی، در این امروزی شدن هنر و موعظه از میان می‌رود.

اما چگونه می‌توانیم این ادعای حقیقت را، که در سنت‌مان آمده است، با مفهوم جدید تأویل که نیچه پایه نهاد و دیگران کامل‌اش کردند، قیاس کنیم؟ چگونه می‌توانیم امیدوار به آشتی دادن این رادیکالیسم تأویل همچون آشکارگری با رویکردی باشیم که جویای شرکت در میراثی فرهنگی است که خود را در فراشد میانجیگری شکل و تغییر شکل می‌دهد؟ من فکر می‌کنم که هیدگر راه را برای این کار با طرح سئوالی که حتی از رادیکالیسم نیچه هم رادیکال‌تر است، گشود.

اکنون، اجازه دهید که به اختصار یادآور بحث هیدگر شوم که امروز در عرصه‌ی فلسفه‌ی سده‌ی ما، به خاطر نقادی ویرانگرش از سوبژکتیویسم مدرن، حتی در کار استاد و مرشد محبوبش هوسرل، بسیار آشناست. این انتقاد به مفهوم آگاهی مربوط می‌شود. این نقد، البته، اعلام نمی‌کند

پژوهشی که فلسفه‌ی پدیدارشناسی و به ویژه هوسرل انجام داده‌اند دارای هیچ ارزشی نیست. هیدگر منکر جنبه‌های رادیکال و ژرف کار فکری هوسرل نبود. اما مسأله‌ای ناگشودنی پشت تلاش او برای بنیان‌گذاری پدیدارشناسی به مثابه یک علم دقیق می‌دید؛ و در همان حال از چالشگری میراث هگل نیز آگاه بود.

هیدگر در نخستین کتاب‌هایش یادآور شد که هگل همان کسی است که، به رادیکال‌ترین شکلی، تاریخیگری را در محتوای پژوهش حقیقت وارد کرد. به نظر هیدگر، این درهم شدن، بعدها، به ویژه در آثار دیلتای تکامل یافت. همراه با دقت به کار دیلتای بود که واژه‌ی **هرمنوتیک** به کار هیدگر راه یافت: البته در قالب بیانی سخت تحریک‌آمیز که حاکی از تجدیدنظری در بنیان هرمنوتیکی تاریخیگری دیلتای بود ـ «هرمنوتیک داده‌های حقیقی»، «درباره‌ی داده‌های حقیقی» ـ من بر رادیکالیسم این بیان پافشاری دارم، خاصه با توجه به مباحثی که دیروز اینجا درگرفت. مایلم تأکید کنم که هیدگر چندان تیزهوش بود که دریابد امروز دیگر ناممکن و حتی مضحک است که فیلسوفی بتواند درباره‌ی اخلاق، چیز بنویسد. چگونه فیلسوفی می‌تواند چیزی را اختراع کند که اصلاً وجود ندارد؟ دیگر باید دانسته باشیم که هیدگر چنان ذهن استوار و پیگیری داشت که بپرسد: پس از پیدایی نیهیلیسم که نیچه منادی آن بود، کدام بنیان راستین همبستگی باقی مانده که بر پایه‌اش بتوان مسائل فلسفی را پیش کشید؟ ***داده‌های حقیقی*** ـ این واژه که به تأکید می‌آید به معنای چیزی است که توانایی برگزیده شدن را ندارد. این سان «وجود» ما موضوع گزینش آزادانه‌ی ما نیست، بل خیلی ساده، داده‌ای حقیقی است. به ما، هر دم زندگیمان داده شده است. داده‌های حقیقی در این معنای موکد خود به مفهوم چیزی است که مطلقاً در هر نسبتی با هر تأویلی، مبهم، و ناروشن باقی می‌ماند. از این جاست که ادعای پرداختن به هرمنوتیک داده‌های حقیقی در حکم رجزخوانی است.

باید دریابیم که هیدگر با این خواست ناسازه‌گون بر مسأله‌ای انگشت نهاده که در وضعیت معنوی، فرهنگی، و فلسفی ما، که به علم یقین

آورده‌ایم، می‌تواند از سوی هر کسی مطرح شود، اما علم نمی‌تواند به آن پاسخی بسنده بدهد: مسأله‌ی مرگ. این نقطه‌ی نهاییِ همبستگی، میان تمام افراد انسان مشترک است. در حالیکه پاسخی که دین به این پرسش می‌دهد، متفاوت است و می‌تواند پذیرفته یا رد شود، علم، علیرغم همه‌ی پیشرفت‌های دانش پزشکی، هیچ پاسخی ندارد.

بر این اساس، هیدگر هرمنوتیک داده‌های حقیقی خود را تکامل داد. او ساختار زمانمند دازاین را چون حرکتِ تأویل، تأویل کرد، چنان که تأویل در مقام فعالیتی در جریان زندگی **رخ ندهد**، بل خود شکل زندگی انسانی ***باشد***. این سان ما با خود انرژی زندگی‌مان تأویل می‌کنیم، که به معنای «طرح انداختن» است، با، و از راه، اشتیاق‌ها، آرزوها، انتظارهایمان، و نیز تمامی تجربه‌های زندگی‌مان؛ و این فراشد آنگاه به غایت می‌رسد که با ابزار زبانی یک جهت‌گیری را بیان کند. تأویل از گوینده‌ای دیگر و از کلام او، تأویل از نویسنده‌ای و از متن او، سویه‌ای ویژه است از فراشد زندگی آدمی به مثابه یک کل.

هیدگر دلیل کافی داشت که سرانجام واژه‌ی هرمنوتیک را کنار بگذارد. من، خود آموختم که کاربرد این واژه چندان بی‌خطر نیست، چرا که همواره این توقع را بر می‌انگیزد که سلاحی اعجازآمیز در دست باشد: انگار آدم می‌تواند بیاموزد که چگونه با اطمینان بیشتر، دلگرم‌تر، و با معنایی ژرف‌تر از آنچه پیشتر مطرح بود، تأویل کند. هرمنوتیک اسلوبی تازه است برای تسلط بر چیزی ــ این، آن چیزی نیست که از هیدگر یاد گرفته‌ایم یا باید از او بیآموزیم. فکر می‌کنم که هیدگر نشان داد که پشت تمام کارهای زندگی انسانی، که جویای نقطه‌ای برای سمت‌گیریِ در ــ جهان ــ بودگی خود است (in-der-welt-sein) این گشودگی رازآمیز وجود نهفته است که به گونه‌ای جداناشدنی به پایان‌پذیری ما وابسته است. و این گشایشی است به پرسشگری، چنان گشودگی‌ای که زندگی انسانی ما را همواره عهده‌دار زدودن تمامی توهم‌های خودبسندگی می‌کند.

هدف من، اینجا، تأویل [اندیشه‌ی] هیدگر و مسأله‌ای که پیش کشید

یعنی مسأله‌ی هستی نیست. هدفم، خیلی ساده، طرح مسأله‌ی هرمنوتیک، و تأویل در مرکز فلسفه است، و فراتر از اختلاف تأویل‌ها رفتن که چه بسا موضوع علائق علمی و روش‌شناسانه‌ی ماست. از دیدگاه «تأویل» ما نباید کار خود را فقط بر نکته‌ی ساختار محدود زندگی انسانی، یا بر ایده‌ی حضور مرگ، متمرکز کنیم. به یقین، این به معنای گسست رادیکالی است از ادعای ایدالیستی دانش مطلق، و روحی که به خود تحقق می‌دهد. این که ما داده‌ی حقیقی هستیم فقط در این که پایانی را پیش‌بینی می‌کنیم، بیان نمی‌شود، بل از تأمل ما به آغاز نیز شکل می‌گیرد. این که ما به جهان پرتاب شده‌ایم و دعوت نشده بودیم، نمادی است از این واقعیتِ سازنده که ما همواره در راهیم؛ و این نکته در مورد تأویل نیز صادق است. شاید نکته‌ی کلیدی در کار خود من این باشد که ما هرگز از جایی نمی‌آغازیم، هرگز از سر آغاز نمی‌کنیم، ما همواره، در هر دم، در راهیم (wir haben immer schon angefangen) راه خوبی برای درک این نکته، داستان آشنای نخستین گفته‌ی کودک است. نخستین بودن آن فقط یک توهم والدین است، زیرا نمی‌تواند آنچه به نظر می‌آید باشد، چرا که اساساً نخستین واژه نمی‌تواند وجود داشته باشد. واژه‌ی نخست زبان نیست. اگر فقط همین یک واژه باشد، آنگاه دیگر واژه نخواهد بود. از اینجا معلوم می‌شود که چرا تأویل آن عنصری است که ما در آن زندگی می‌کنیم، و نه چیزی که باید به آن وارد شویم.

پس مسأله چنین مطرح می‌شود: چگونه می‌توانیم انتظار داشته باشیم که در تأویل کردن (که به معنای پرداخته شدن تجربه‌های زندگی ماست به شیوه‌ای معقول در جهت تکامل خودآگاهی) از پندارهای خودآگاهی ابژکتیو و بنیان دانش بر پایه‌ی روش‌های خودآگاهی بگریزیم؟ در طرح این مسأله ما با دو مورد افراطی که در بالا آمد روباروییم. از یکسو تأویل به معنایی می‌آید که نیچه مطرح می‌کرد، که به شکل‌های تأویل که مارکس و فروید هم طرح می‌کردند مربوط می‌شود. از سوی دیگر تجربه‌ی زندگی در فراشد ارتباط وجود دارد، یعنی در عملکرد واقعی زندگی هرروزه، که ارتباط همچون مبادله‌ی واژگان کاربردی، تمامی واقعیت اجتماعی آن را

شکل می‌دهد و مشخصه‌های فرهنگی این واقعیت، چون علم، علم انسانی و غیره را در بر می‌گیرد. پس جایگاه تأویل آشکارکننده، یعنی تأویلی که فراتر از معنای ظاهری می‌رود در مناسبات اجتماعی، کدامست؟ مثالی از آسیب‌شناسی روانی اجتماعی که فروید مطرح کرده، شاید برای روشن کردن مسأله به کار بیاید: من در حرف زدن تپق می‌زنم. مخاطبم دیگر به حرف‌های من گوش نمی‌کند، و با خود می‌اندیشد: «آهان، چیزی پشت این حرف‌هاست. نباید به حرف‌های این آدم مطمئن بود. او نکته‌ای را پنهان می‌کند، یا دستکم ناآگاهانه چیزی در حرف‌هاش پنهان می‌ماند». به گمانم اختلاف را فوراً تشخیص می‌دهید. آیا فراشد مداوم فهم یکدیگر، در بیشتر موارد جریان دارد، یا معمولاً درست مخالف آن رخ می‌دهد؟ آیا تحلیل‌کننده‌ای (در این مورد، همگان) که در پی آشکارکردن زمینه‌ی ناآگاه یا تحت آگاهی مخاطب باشد، گواه وجود ارتباط است؟ یقیناً خیر. این به معنای انکار رسالت عظیم پژوهش‌های ناآگاهی و نتایج درخشانی نیست که از آن به دست آمده است؛ یا زیر سئوال بردن تلاش روان‌درمانی نیست که می‌خواهد شکاف مزاحم میان آگاهی و ناآگاهی را از میان بردارد تا بیمار را به جریان ارتباط باز گرداند. اما ماوراء چیزی رفتن، نقاب از چهره گرفتن، نمایان کردن اشتیاق‌های نیرومند پنهان که چشم‌انتظار برآورده شدن هستند، چنان که با تنش درونی روح ما آشکار می‌شود، همه چیزی جز ارتباط هستند. ما ناچاریم این نکته را که منظور دیگری آن چیزی است که می‌گوید، در بنیان زندگی اجتماعی خویش فرض کنیم؛ و باز، ما ناگزیریم که گزاره‌های او را بپذیریم بی‌آنکه [گفته‌های] او را بر خلاف نیّت‌هایش، سرراست تأویل کنیم ــ دستکم تا آنجا که دلیلی واضح در نفی آن به دست نیاورده‌ایم. آنجا که فاصله‌ای شکل گیرد، ارتباط درهم می‌شکند؛ آنگاه ما تازه شروع می‌کنیم به این که گزاره‌ی دیگری را چون نقابی بر ناخودآگاه بشناسیم. به هر رو، از دیدگاه نظری هیچ راه‌حل آسانی برای این مسائل وجود ندارد. رشته‌ای از مسائل مشابه در سیاست نیز یافتنی است. قیاسی ماهوی میان روانکاوی و نقادی ایدئولوژی‌ها، بارها، مورد تأکید بوده است.

شاید بتوان گفت که اندیشه به این مسائل با توجه به بینش هیدگر بهتر پیش می‌رود، به نظر او تأویل رویکردی تسلط‌آمیز روی زمینه‌ی معنایی‌ای از پیش تثبیت شده نیست که بتوان رمزگشایی‌اش کرد و به‌گونه‌ای جامع و قطعی بر آن دست یافت. تأویل یک جریان در حال پیشرفتِ زندگی است، که در آن همواره چیزی پشت سر وجود دارد و چیزی که آشکارا نیت شده بود. هم گشایش یک افق و هم پنهانگری در تمامی تجربه‌های ما از تأویل جای می‌گیرند.

راست است. هیدگر انکار نکرد که قبول این نکته که ما می‌توانیم ظلمت ژرف اندیشه‌ی دیگری را دریابیم، توهم ایدالیسم است. ما می‌توانیم از خودمان ابژه‌ای بسازیم؛ می‌توانیم متن زندگی خویش را رمزگشایی کنیم، و آن را همچون رشته‌ی کاملی از نشانه‌های [بیماری شناختی] یک توهم بیابیم. و با این همه، چگونه می‌توانیم این راه را چنان طی کنیم که حق زندگی مشخص به مثابه فراشد تأویل، ادا شود؟ برای من الگوی پیشاپیش شناخته همواره ***مکالمه*** بوده است. افلاتون حق داشت که می‌گفت اندیشه در بهترین حالت مکالمه‌ای است با خویشتن. اما در یک مکالمه‌ی ***راستین***، همچون مکالمه‌هایی که او نوشت، نکته‌ی اصلی که باید یافته شود این است که سوژه‌ای وجود ندارد که محتوای ابژکتیو گزاره‌ای را بیان و تثبیت کند، و بعد این فکر ثابت و دگرگونی‌ناپذیر را به عنوان اصل مسأله طرح کند. برعکس، آنچه هست، رابطه‌ی متقابل میان دو نفر است، تا آنجا که هر یک، خود را پیش دیگری افشاء نماید، با این انتظار که هر یک به روش خاص خود بکوشد تا نقطه‌ی مشترکی میان خویشتن و مخاطب بیابد. اما اگر هیچ نقطه‌ی مشترکی پیدا نکنیم [آنگاه به مسأله‌ی اصلی یکدیگر نخواهیم پرداخت] Wir reden an einander vorbei.

من، البته می‌توانم دو ساعت درباره‌ی این مسأله صحبت کنم، اما فکر نمی‌کنم که به نفع شما باشد، و وظیفه‌ی انسانی من هم اجازه‌ی چنین کاری را نمی‌دهد! حرف من این است که مکالمه الگوی خوبی است برای فراشد چیره شدن بر ساختار دو موضع مخالف. یافتن زبانی مشترک به

معنای افزودن درسنامه‌ی جدیدی به درسنامه‌های علمی و فکری موجود نیست؛ بل سهیم شدن در کنش اجتماعی است. این نتیجه‌ای مفید است ــ کشف اینکه فراشد مکالمه، و هر آنچه در فعلیت آشکار آن سهم دارد، در کوششی پیگیر برای از میان بردن هر شکل از خود بیگانگی، و نزدیک کردن افراد جای دارد، تا آنجا که هیچ کس محکم در آنجا که آغاز کرده نماند، بل با آنچه دیگری است یکی شود. هر دو شرکت‌کننده‌ی در مکالمه‌ای اصیل دگرگون می‌شوند، حرکت می‌کنند و سرانجام زمینه‌ای ولو اندک برای همبستگی می‌یابند.

به این معنا، من می‌پندارم که حتی اختلاف تأویل‌ها نیز، راه‌حلی دارد. زیرا نقادی ایدئولوژی‌ها، روانکاوی، و هر شکل رادیکال نقادی در این فراشد بنیادین زندگی اجتماعی باز ادغام میشود، یا باید باز ادغام شود. این راه را من (به روشی که خود رضایت‌بخش می‌یابم) **هرمنوتیکی** می‌خوانم.

ریکور: من مایلم که بحث خود را از آخرین بخش رساله‌ی پروفسور گادامر آغاز کنم، از طرح ایشان درباره‌ی باز ادغام کردن وضعیت‌های اختلاف‌آمیز هرمنوتیکی درون چارچوبی که شامل رابطه‌ای است استوار به منطق مکالمه. من به خوبی آگاهم که شروع فوری بحث از رادیکالترین و دراماتیک‌ترین وضع اختلاف میان هرمنوتیک شک‌آور و هرمنوتیکی که تصدیق مجدد می‌کند، آدم را در موقعیت آگاهی ناشاد قرار می‌دهد. اما فکر نمی‌کنم که رسالت فلسفه صرفاً در سایه افکندن بر [و از بالا نگریستن به] این وضعیت اختلاف‌آمیز خلاصه شود، بل فلسفه باید کوششی در جهت رفع این اختلاف باشد. من باور دارم که همواره رسالت خردورزی فلسفی کوشش در جهت میانجیگری، و کاراکردن میانجی‌ها ــ آن هم کوششی پرشور ــ بوده است. با این هدف که پیش روی خود نهاده‌ایم، گمان می‌برم که آن مورد نمونه و سرمشق گونه‌ای که باید اینجا مطرح شود، اختلاف افراطی نیست، بل برعکس، وضعیتی است که در آن اختلاف بهتر سامان می‌یابد. راهی که من در پیش می‌گیرم، آغاز بحث

از اختلاف درون تأویل است تا بعد گام به گام به سوی اختلافی رادیکال‌تر پیش روم. در پژوهش‌هایم در این سال‌های آخر همین روش حرکت تدریجی را در زمینه‌های پیدرپی ادامه دادم، زمینه‌هایی چون: نظریه‌ی متون، نظریه‌ی کنش، نظریه‌ی تاریخ و سرانجام روانکاوی. می‌توان در این زمینه‌های متفاوت گونه‌ای همسانی را تشخیص داد، و در همان حال نوعی پیشرفت را، شاید بتوانم بگویم پیشرفت در ساختار استوار به اختلافِ معضل. این همانندی، و این پیشرفت، نحوه‌ی رفتار مورد به مورد، و گام به گام هرمنوتیک در وضعیت‌های اختلاف‌آمیز را نشان می‌دهند.

پس، پیشنهاد من اینجا نخست اندیشیدن به وضعیت کلی اختلاف، و بعد اختیار رویکردی است که تحلیلی‌تر باشد. هدف من پُر کردن شکاف میان دو وجه افراطی تأویل نیست، یعنی وجه تأیید مجدد به معنایی هگلی، و وجه تبارشناسی گونه‌ای شالوده‌شکنی به معنایی نیچه‌ای. من خود هیچ پاسخی در مورد این وضعیت ندارم، اما دستکم در مقام یک فیلسوف، می‌کوشم تا از راه همین جریان رشدیابنده‌ی سازندگی میانجی‌ها به آن نزدیک شوم. بنا به این روال، آن سان که خواهیم دید، روانکاوی امکان نزدیکی مستقیم به مسأله را ندارد، اما می‌تواند به عنوان یک مورد افراطی، نوعی خط مرزی، و موردی حاشیه‌ای، در برابر این مسأله، و این روال به تدریج رشدیابنده عمل کند. زیرا، چنانکه خواهیم دید، میان سه زمینه‌ی نخست، نه فقط نوعی همسانی، و گونه‌ای قیاس ساختارها، بل پیچیدگی رشدیابنده‌ای در ساختار خود معضل، و پیچیدگی‌ای روزافزون، وجود دارد.

اول

معضل مرکزی که میان سه زمینه‌ای که به آن‌ها اشاره کردم به نظر مشترک می‌آید اختلاف میان ادراک و توضیح است. و این معضل مرکزی نه فقط میان سه زمینه یکسان است، بل نوعی پیچیدگی رشد یابنده از یک زمینه به زمینه‌ی دیگر را نیز به ذهن متبادر می‌کند، به طریقی که مسأله‌ی

روانکاوی کمتر فهمیده می‌شود، و در نتیجه کمتر به نظم درمی‌آید. من اینجا وقت چندان زیادی را صرف معرفی نظریه‌ی متن نمی‌کنم، زیرا از آن به تفصیل جای دیگری بحث کرده‌ام. به عنوان نکته نخست، مایلم فقط بر موضع استراتژیک این نظریه در مناسبت با کل روالِ بررسی پافشاری کنم. با طرح مسأله‌ی متن همچون سرمشقی درمورد اختلاف تأویل‌ها، به مفهوم هرمنوتیک، راستا و چشم‌اندازی می‌بخشم که تا حدودی متفاوت است از موردی که پیش‌تر بر آن تأکید شده، یعنی اختلاف میان شک‌آوری و تأیید و اجرای مجدد. در آن جهت‌گیری پیشین، مسأله‌ی وجود نمادی مسلط بود، و تأکید بر نمادها چنین معنا می‌داد که راه‌های متعددی برای خواندن نمادها وجود دارد، و به همین دلیل اختلاف حل ناشدنی میان این راه‌های گوناگونِ خواندن تحمل‌ناپذیر است. اما اگر ما تأکید را بر مفهوم متون بگذاریم، و اگر به هرمنوتیک همان حقی را بدهیم که متون در طریقی که از آن یاد خواهم کرد، دارای آن حق هستند، آنگاه مسأله‌ی معنای مضاعف نمادها چون نکته‌ی اصلی به نظر خواهد آمد. باید اینجا تأکید کنم که مسأله‌ی هرمنوتیک جایی آشکار می‌شود که حرکتی از بدفهمی به سوی فهم بهتر وجود داشته باشد.

اینکه به نکته‌ی بعدی بحثم می‌پردازم، که اختلاف شناخت‌شناسانه ـ و در این مورد اختلافی نمونه ـ است میان ادراک و توضیح. این اختلافی حل‌ناشدنی نیست، بل از آن‌هاست که می‌توانند در خودِ زمینه‌ی هرمنوتیک جای گیرد. این *اختلافِ* تأویل‌ها نیست، بل اختلافی است درون تأویل. فکر می‌کنم که، همین سهم مسلط نظریه‌ی متون است در نظریه‌ی کلی هرمنوتیک، که به گمان من درون مرزهای زبانشناسی محدود نمی‌شود، از این نکته در همین بحث یاد خواهم کرد. اکنون بگذارید تا آنچه را که ویژه‌ی دیالکتیک توضیح و ادراک است، مطرح کنم.

نخست اینکه، این دیالکتیک اجتناب‌ناپذیر است، زیرا در طبیعت متن نهفته است که استقلال کلام را از نیّت مؤلف آن، و از ظرفیت ادراک مخاطبان نخستین آن، و از موقعیت‌هایی که در تبدیل آن به شکل نوشتاری مؤثرند، آشکار کند. این استقلال معنای کلامی متن موجب

گونه‌ی خاصی از تبدیل متن به ابژه می‌شود که می‌توان گفت هم دوران با پیدایی ادبیات جدید است. البته می‌توان علیه هر برنهاده‌ای در مورد نوشتار گفت که هر ابتدایی‌ترین شرط هرگونه نگارش ـ و حتی سخن شفاهی ـ همین شکل‌گیری سخن است، تا آنجاکه چیزی که در سخن من گفته می‌شود، به نقد از کنش گفتن فاصله دارد و همچنان که هگل در نخستین فصل کتاب ***پدیدارشناسی روح*** می‌نویسد، دوام دارد. اما ادبیات به راه‌های بی‌شمار از این فاصله و شکاف بهره‌برداری می‌کند، و موقعیت‌های ارتباطی‌ای را موجب می‌شود که یکسر متفاوتند از ارتباط در شکل گفتگو. و یکی از چشمگیرترین جنبه‌های این ابژه‌شدگی یا تبدیل سخن به متن، وابستگی به رمزگان ویژه‌ای است، که همان نقشی را برای آثار گسترده‌ی سخن دارد که دستور زبان برای جمله‌های بامعنا در زبان طبیعی داراست. این نقطه‌ی شروع برای تأکید بر آن است که ابژه‌شدگی سخن در متن، آن سان مورد رقت‌باری از شیئی‌شدگی و از خود بیگانگی نیست که افلاتون در افسانه‌ای مطرح کرده که در مکالمه‌ی ***فایدروس*** آمده است، و در آن، [نوشتن] و نوشتار متهم به از بین بردن نیروی حافظه شده کاری یکسر علیه درونگی ناب دانایی و عقل. نوشته شدن با نشانه‌ها و علامت‌های خارجی، و به پیکر رمز در آمدنِ سخن بنا به قواعد ژانرهای معیین ادبی، سازنده‌ی فاصله است، فاصله‌ای که به دلیل آن، ارتباط زبانشناسانه به آن مرحله‌ی سنت نوشتاری می‌رسد که هستی فرهنگی ما استوار به آن است. و از اینجا تأمل دوم سر برمی‌آورد: اگر ابژه‌شدگی سخن به متن گامی طبیعی در تکامل توانایی و صلاحیت زبانشناسانه‌ی ما باشد، پس تقدیر شیوه‌های توضیح‌دهنده‌ای که در مورد متن به کار بسته می‌شوند، انحراف متن و ویرانگری محتوم ادراک ابژکتیو آن نخواهد بود. درست همان فراشد خارجی شدن است که راه جستن از طریق شیوه‌های توضیح‌دهنده را طلب می‌کند، و میان همین شیوه‌ها من پردازش ساختاری دسته‌هایی از متون از قبیل متن‌های روایی، و برخی دسته‌های دیگر را مناسب‌ترین رویکرد به آن شکل‌های خارجی شده‌ی سخن می‌دانم. این سان، کاملاً پسندیده است که متن‌ها را همچون بیانی

در حد روساخت، ژرف‌ساخت‌هایی بدانیم که بر رمزگذاری (به عنوان مثال) اسطوره‌های یک فضای فرهنگی حاکم‌اند. این گونه است که رمزگشایی باید با رمزگذاری همانندی داشته باشد.

به هر رو چون این نخستین ساحت مسأله است، و جدل‌برانگیزترین نکته‌ها، هر گونه دوگانگیِ بی‌میانجی میان رویکردی ساختاری و رویکردی هستی‌شناسانه ما را به بن‌بست انواعی از هرمنوتیک از نوع هرمنوتیک دیلتای می‌رساند. اگر پرکردن شکاف میان Erklären (توضیح) و Verstehen (ادراک) بارها آسان‌تر شده است، دلیلش این نیست که فرایندهای توضیح‌دهنده دیگر از علوم طبیعی به دست نمی‌آیند، بل این است که این فرایندها به الگوهای نشانه‌شناسانه استوارند. بازگشت به وضعیتِ «دوگانه شدن» همواره ممکن است. از یکسو شماری از ساختارگرایان اعلام می‌کنند که روساخت یک متن صرفاً نمایانگر ژرف ساخت آن است، و پیام‌ها فقط موارد فوری رمزگان هستند، و متون جز دستگاهی نشانه‌شناسانه نیستند که در برابر آن‌ها هر پرسشی از معناهایشان و دلالت‌هایشان نامربوط می‌نماید. از سوی دیگر، انواع رمانتیک و هستی‌شناسانه‌ای از هرمنوتیک اعلام می‌دارند که هر تحلیل ساختاری در خود نوعی ازخودبیگانگی است که بی‌حرمتی به پیام متن محسوب می‌شود، و هدف پژوهش برقراری مناسبتی است میان جان مولف و جان خواننده. عقیده‌ی من این است که ادراک بدون توضیح نابیناست، همانطور که توضیح بدون ادراک، میان‌تهی است.

من پیشتر گفتم که به چه معنا ضرورت راه جستن از طریق توضیح در خارجی شدن [یا جلوه‌گری] سخن در پیکر نشانه‌های نوشتاری نهفته است. اکنون ما باید بگوییم که متقابلاً نهایی بودن توضیح قابل درک است. چرا؟ چون خود رمزگان، و باید گفت رمزگان روایی، همچون رمزگان دستور زبان، کارکرد دیگری ندارند جز ایجاد متون مشخص که در حد آن‌ها ارتباط انسانی عملی می‌شود. روایت، که در تحلیل به سادگی یک رمز شناخته می‌شود، همچون چیزی واقعی شکل می‌گیرد، منظورم این است که از فعلیت خود به مثابه یک رخداد سخن بی‌نصیب می‌شود. تنها

حرکت معکوس، یعنی حرکت از رمزگان به پیام، از نظام به رخداد، به این پله‌ی نهایی فراشد هرمنوتیک که پروفسور گادامر آن را Anwendung یا Eneignung یعنی انطباق و به خود تخصیص دادن خوانده‌اند، امکان ظهور می‌دهد. پله‌ی تحلیلی، در این مورد فقط آن واحدهایی از کنش تأویل را ارائه می‌کند که از طریق توضیح دقیق، از فهم ابتدایی و ساده به ادراک کامل می‌رسد. این همان اختلافی است که من سرمشق‌گونه خواندم. و یک بار دیگر بگویم که آنقدرها هم **میان** تأویل‌ها، یعنی حرکت تأویل‌های **بسیار**، حرکتی بین پله‌های فهم (ادراک) و پله‌های توضیح، میان مراحل ابژه‌شدگی و مراحل به خود تخصیص دادن، اختلاف وجود ندارد.

باید تأکید کنم که نظریه‌ی متون همخوان با جایگاه سرمشق‌گونه‌اش در تحلیل حاضر، هم به عنوان رشته‌ای ویژه است که پیوند دارد با فعلیت سخن در ژانرهای ادبی، و هم نخستین عنوان است از رشته‌ای از موارد مشابه که می‌توان آنها را زیر نام کلی «شبه متن» گرد آورد، و در بخش دوم این گفتار، هم اکنون، می‌کوشم تا نشان دهم چگونه موقعیت کنونی نظریه‌ی کنش و نظریه‌ی تاریخ می‌توانند چون موارد همانند با موقعیت کنونی نظریه‌ی متن در نظر گرفته شوند.

دوم

در مورد نظریه‌ی کنش، می‌توانیم در مباحث فلسفه‌ی آمریکایی - انگلیسی امروز موقعیتی بیابیم که قابل قیاس است با مباحثی درباره‌ی هرمنوتیک که پنجاه سال قبل در آلمان جریان داشت. این برداشت که بازی زبانیِ طبیعت، رخدادها و علیت، و بازی زبانیِ کنش، نیت و انگیزه‌ها هیچ چیز مشترکی با هم ندارند، و رسالت فلسفه صرفاً از میان بردن خلط آن‌ها با یکدیگر است، به گمان من کاملاً قابل قیاس است با آن موقعیتی که دیلتای مسأله‌ی geisteswissenschaften (علوم انسانی) را پیش می‌کشید، یعنی آنجا که [می‌گفت که] ادراک باید از این بدفهمی که توضیح دانسته شود، رها گردد. اما، به طور خاص فکر می‌کنم که این قطع رابطه‌ی صرف میان ادراک انگیزه‌ها و توضیح علت‌ها، در گستره‌ی کنش،

همان اندازه که در گستره‌ی متون، دفاع‌ناپذیر است. پس ما باید روشن کنیم که به راستی انگیزه چیست. اگر انگیزه تعریف مجدد نیت نباشد، پس باید دارای نیرویی توضیح‌دهنده باشد، و این جاست که کل استدلال دانالد دیویدسون علیه جی. ای. ام. انسکامب و دیگران بسیار قدرتمند می‌نماید. به گمانم برای اینکه انگیزه‌ای دارای نیرویی توضیح‌دهنده باشد، باید شکل گونه‌ای زندگینامه‌ی مختصر به آن داده شود. مقصودم این است که من باید انگیزه‌هایم را در قاعده‌های قصه‌گویی قرار دهم؛ و کاملاً امکان دارد که این فراشد حکایتگری بتواند همراهی کند با پیدایش خود نیت‌ها، همانطور که پس‌نگری تاریخی (retrospection) همواره وجه آینده‌نگر (prospective mood) کنش را از حرکت باز می‌دارد. بدین سان همیشه اختلاف ظریفی میان حرکت نیت‌مندِ تصمیم، و این پس‌نگری‌ای که با آن سرگذشت انگیزه‌ی خود را باز می‌گوییم وجود دارد. در این فراشد قصه‌گویی است که روال توضیحی در نظریه‌ی کنش شاید قابل قیاس شود با روال توضیحی‌ای که ما در نظریه‌ی متن می‌یابیم. نسبت میان نظریه‌ی متن و نظریه‌ی کنش آنجا بیشتر آشکار می‌شود که دیدگاه تماشاگر به دیدگاه فاعل افزوده شود. زیرا تماشاگر کنش را نه فقط از راه انگیزه‌های کنش بل از راه نتایج آن، و چه بسا از راه نتایج ناخواسته‌ی آن [نتایجی جدا از نیت فاعل]، در نظر می‌گیرد. اینجا شیوه‌ی متفاوتی از معناسازی با کنش رخ می‌دهد، و نیز شیوه‌ی متفاوتی از خواندن آن همچون شبه متن. کنشی که از فاعلش گسسته باشد، استقلالی به دست می‌آورد همانند استقلال معنایی یک متن. این [تک‌افتادگی] مُهر خود را بر جریان رخدادها می‌زند و سرانجام در پیکر نهادهای اجتماعی رسوب می‌کند. کنش انسانی تبدیل به بایگانی و سند می‌شود. این سان کنش توانی معنایی می‌یابد فراتر از وضعیت نخستین خود.

این شیوه‌ی خواندن کنش را کلیفورد گیرتز به گونه‌ای نظری پی گرفته است. بنا به تأویل او از فرهنگ، می‌بینیم که نوشتن نظام‌های نمادین در قوم‌نگاری شبه متنِ کنش را به متنی قوم‌نگارانه تبدیل می‌کند. جای تعجب نیست که نظریه‌ی کنش درست همچون نظریه‌ی متن، دیالکتیک

ادراک و توضیح را پیش می‌کشد. بنیان‌گذاری اساسِ انگیزشیِ زنجیره‌ای از کنش‌ها، کوششی است همانند تلاش در ساختن معنای یک متن. و این بنیان‌گذاری تا همان حد پله‌های توضیحی را شامل می‌شود که انگیزه‌ها برای اینکه نیرویی توضیحی بیابند، باید تبدیل به علت‌ها شوند. این پله‌های توضیحی چه بسا بنا به اصل توصیفی‌ای که بر هر یک حکم می‌راند، راه را بر پژوهش‌هایی متفاوت بگشایند. در این معناست که نظریه‌ی کنش بر شکاف میان توضیح و ادراک می‌افزاید. اما هرچه هم که این شکاف عظیم باشد، هیچ توضیحی نمی‌تواند همچنان توضیح کنش انسانی باقی بماند، اگر که به رابطه‌ی ابتدایی میان یک انگیزه و یک نیت باز نگردد. حتی اگر انگیزه، توصیفِ دقیق نیت نباشد، باز از راهی که نمی‌توان آن را به خارجیت منطقی بین علت و معلول فروکاست، به کنش مرتبط است. ادراکِ آن جایگاهی است که درونش تمامی توضیح‌ها تا حد نقطه‌ی گسست از حلقه‌ی انگیزشی پیش می‌روند.

این مناسبت دو جانبه‌ی میان نظریه‌ی متون و نظریه‌ی کنش نه فقط در سومین زمینه‌ی مورد بحث ما ــ یعنی نظریه‌ی تاریخ که آنجا همین دیالکتیک توضیح و ادراک توصیف می‌شود ــ جای دارد، بل در آن زمینه تقویت هم می‌شود. و البته منظور من از نظریه‌ی تاریخ، پژوهش تاریخی است. تاریخ همان مسائل و جدل‌ها را برمی‌انگیزد که نظریه‌ی متون (نظریه‌ی مشهور به متون روایی)، و نظریه‌ی کنش، آن‌ها را موجب می‌شوند. این محصول تصادف نیست. از یکسو تاریخ‌نگاری گونه‌ای روایت است، و از این رو نوعی متن است. از سوی دیگر، از آن‌جا که تاریخ درباره‌ی کنش انسانی است، پس عجیب نیست که ما همان ساختار تأویل و توضیح را در آن بیابیم. این تعلق دوسویه توجیه می‌کند که نظریه‌ی کنش را در جایگاه سوم قرار دهیم. اما دیالکتیک اینجا خیلی متورم‌تر است، و درست در مرحله‌ی شکستن قرار دارد، پس نادرست نخواهد بود اگر ما نظریه‌ی کنش را همچون درآمدی به مسأله‌ی روانکاوی بشناسیم. اینجا هم می‌توانیم در شرح تاریخچه‌ی مسأله، دو سویه‌ی متضاد بیابیم، همان رویارویی غیردیالکتیکی میان مکتب استوار

به ادراک، که تاریخ‌نگاران فرانسوی (ژاک لوگوف، هانری. ای. مارو، و فرنان برودل) و آلمانی (ویلهلم دیلتای، و گ. درویسن) را در بر می‌گیرد (و نیز کالینگوود را)، و مکتب استوار به توضیح، که الگوی کارل. گ. همپل در توضیح تاریخی الگوی آن است.

اینجا، نمی‌خواهم از این جنبه‌ی بحث به تفصیل بحث کنم، اما مایلم تأکید کنم که در این مورد نیز رویکرد صرفاً «دوگانه ساز» به مسأله، نمی‌تواند چندان پیش برود. حکم من ــ با آغاز از این نکته که توضیح همچون موردی تاریخی باید جانشین ادراکِ صرف شود ــ به این معناست که الگوی همپل و نویسندگان مکتبش دیگر به کار نمی‌آید، چرا که در واقع، پراتیک تاریخ انکار مداوم آن چیزی است که در الگوی همپل آمده است. خود همپل نیز سرانجام ناگزیر است بپذیرد که در تاریخ در بهترین حالت طرح‌هایی توضیح‌دهنده می‌یابیم، و نه توضیح‌هایی کامل و همه‌جانبه. اما، افزون بر این، آن نوع شرح و توصیفی که تاریخ‌نگار ارائه می‌کند، دارای اعتبار پیشگویی نیست. تاریخ‌نگاران از شرایط مهم حرف می‌زنند و نه از علت‌ها، و در واقع از آن شرایطی که بنا به علاقه و منفعتی خاص مهم دانسته‌اند یاد می‌کنند. تاریخ باید به زبان متعارف حرف بزند، و فراوان‌اند نمونه‌های ناقصی که در پژوهش تاریخی از آن نقشی که در علوم فیزیکی دارند، بی‌بهره می‌مانند. تلاش برای مشخص کردن دقیق مکان، زمان و موقعیت‌هایی که توضیح‌های ارائه شده باید در آن به کار بسته شوند، تنها تنگ کردن نظرگاه خویش است. بی‌قاعدگی‌ها و ناهنجاری‌هایی از این دست نشان می‌دهند که الگو باید از نو در شکل دیالکتیک ادراک و توضیح طرح‌ریزی شود. نظر من، همراه با نظر نویسندگانی چون . ب. گالی، این است که ادراک تاریخی در پله‌ی نخست خود باید با توانایی ابتدایی‌تری، یعنی با دنبال کردن یک حکایت، پیوند یابد. داستانی را دنبال کردن یعنی ادراک چیزی همچون تداوم کنش‌ها، خطاها، و احساس‌هایی که هم، راستایی همنوا می‌آفرینند، و هم شگفتی‌های فراوان. بدین سان نتیجه‌ی یک داستان چیزی استنتاجی، یا قابل پیش‌بینی نیست، اما باید هم سازگار باشد و هم قابل قبول. فارغ از

این اساس، نه داستانی در میان است و نه تاریخی. علاقه‌ی شنونده و خواننده متوجه قوانین نهانی نیست، بل در راستای دنبال کردن طرحی است که در داستان بازگشوده می‌شود.

فکر می‌کنم که این آغازگاه مناسبتر از آغازگاه رمانتیک‌هاست، زیرا اینجا ما با یک ساختار خاص روبروییم، ساختاری روایی، که گذر از ادراک صرف، به توضیح کامل را ممکن می‌کند. شاید جالب باشد که بدانیم چگونه به فراشد توضیح نیاز می‌افتد، و تا همان حد ادراک نیز ضروری می‌نماید، درست همچون نظریه‌ی متن که در آن روساخت توضیح برحسب ژرف‌ساخت را طلب می‌کند. اکنون موقعیتی را در نظر آوریم، در حد ساده‌ی دنبال کردن داستان. در پژوهش تاریخی مسأله به شکل دنبال کردن نیست، زیرا ما می‌دانیم که چه رخ داده است، بل مسأله در حد نوشتن آن چیزهاست که دنبال شده. مسأله‌ی سازماندهی روال داستان، بارها مهمتر است از حیرتی که نتیجه‌ی داستان باشد. اختلافِ خاموشی، اینجا، میان الگویی که ما می‌کوشیم تشخیص دهیم و پی‌رفت داستان پدید می‌آید، پی‌رفتی که مورد ذاتی تمامی روایت‌هاست. گرایشِ توضیح تاریخی این است که پی‌رفت را تابع روال [بیان] کند، یعنی سویه‌ی پی‌رفت [رخدادهای پیدرپی داستان] راتابع طرح‌های ساختاری یک الگو کند. فراشد توضیح، این سان، گرایش دارد که مدام از فراشد ادراک فاصله بگیرد. گام بعدی، اینجا، این است که بگوییم تاریخ توصیف این نکته نیست که کارگزاران گذشته بنا به انگیزه‌هایشان چه کرده‌اند، بل توصیه‌ای است برحسب پاری نتایج که بر آن‌ها ناشناخته بوده است. سپس، از راه روایت، احکامی درباره‌ی رخدادهای گذشته در تاریخ وارد توصیف‌هایی می‌شوند که در مورد نتایج ارائه شده‌اند و فقط تاریخ‌نگاران از آنها باخبرند. پیکربندی رخدادها، این سان سر بر می‌آورند که مطیع پیوندهایی هستند یکسر متفاوت از آن قاعده‌هایی که انگیزه‌ها و نیت‌ها را به خود کارگزاران تاریخ پیوند می‌دهند. این نکته به این معنا نیست که تاریخ‌نگار بهتر می‌داند، بل معنایش این است که او نوع دیگری می‌داند، و از راه دیگری. و اینجاست که تمامی فراشد توضیح‌دهنده‌ای که همپل و

دیگران وصف کرده‌اند باید وارد شود، زیرا اکنون تاریخ‌نگاران مقولات، اصول، و قواعدی را وارد کرده‌اند که بر خود کارگزاران ناشناخته است. به عنوان مثال، اگر ما از پیکار طبقاتی در امپراتوری روم بحث می‌کنیم، از مقوله‌هایی استفاده می‌کنیم که برای خود رومی‌ها ناشناخته بود. برای آنان اصلاً طبقه‌ای وجود نداشت، همانطور که برای نقاشی از سده‌های میانه قواعد پرسپکتیو وجود نداشت. درباره اینکه ما تا چه حد می‌توانیم به سوی توضیح **بدون** ادراک پیش برویم، نظر من این است که جانشینی توضیح (به جای ادراک)، و مقصودم جانشینی کامل است، خیلی ساده تاریخ را ویران خواهد کرد. آنچه ما بدان نیاز داریم، تعمق درباره‌ی کارکرد توضیح است، و نه فقط پژوهش ساختار آن. کاملاً ممکن است که همپل ساختار توضیح را خیلی خوب توصیف کرده باشد، خاصه وقتی که آن را چندان متفاوت از توضیح فیزیکی تحلیل نمی‌کرد؛ اما در نهایت کارکرد آن پیگیری بهتر داستان است. در نتیجه آنچه باید انجام داد، این نیست که جانشینی برای داستان یافت، بل کاوش در نظم پی‌رفتی و مداوم آن است.

سوم

پس از ملاحظه‌های مقدماتی، اکنون می‌توانیم به مورد روانکاوی بپردازیم. نکته در بررسی میانجی‌هایی که تاکنون آزمون شده‌اند، این است که رسالت فیلسوف آموختن تسلط بر میانجی‌هاست، پیش از آنکه رویارو با اختلاف بی‌میانجی شود. با این همه، انجام این کار در مورد روانکاوی، می‌تواند پاری دگرگونی‌ها در روش بررسی مسأله پدید آورد، و حتی، چه بسا عدم تأکید بر نظریه را بطلبد. در مورد کار خودم، من تازه متوجه شده‌ام که تاکنون توجه بیش از حدی به نظریه نشان داده‌ام، در حالیکه کاملاً امکان دارد که نظریه فقط فرازبانِ تجربه باشد، تجربه‌ی روانکاوی. و در نتیجه ما ناچار شویم که با آنچه همین تجربه را می‌سازد، آغاز کنیم. این تجربه که در خود مطرح می‌شود تجربه‌ای است هرمنوتیکی، چرا که بیمار باید با احساس‌ها و امیال خود در پیکر آنچه می‌توان از آن‌ها گفت ـ و به کسی دیگر گفت ـ یعنی در چارچوب روایتی

از تجربه‌ی خودش، زندگی کند. توضیحی در روانکاوی، می‌تواند در هر شکل دیگر توضیح (که در نظریه‌ی متون، کنش‌ها، و تاریخ، از آن سخن می‌گوییم) نامتعارف و عجیب باشد، با وجود این توضیح روانکاوانه حلقه‌ی ارتباط خود را با این انواع دیگر توضیح به این دلیل حفظ می‌کند که پژوهش است، یعنی فهم مرحله به مرحله است. نکته‌ی تازه در تجربه‌ی روانکاوانه انکارناپذیر است، یعنی این حقیقت که ما باید با کنش‌های نمادین از شکل افتاده و نظام‌های نمادین آسیب‌دیده، کار کنیم، یعنی با اصل از شکل افتادگی روبرو شویم که در حق مسائل به کار می‌رود، و نه به سادگی در حق محتوای علامت‌ها و رؤیاها. راست این است که ما برای ارائه‌ی میزانی از این آسیب‌دیدگی و از شکل افتادگی، باید اصطلاحات نظری نو به کار ببریم که به خود تجربه تعلق ندارند، اصطلاحاتی چون لیبیدو، سرکوب، انرژی روانی و از این قبیل. این گونه کاملاً پسندیده و مشروع است که توضیح با مصطلحات خاص خود تجربه، ارائه و نوشته نشود. اما به نظر من چنین می‌آید که این توضیح هرگاه نتواند دوباره با تجربه، از راهی که شرح می‌دهم، همراه شود، خود به اسطوره‌ای تبدیل خواهد شد. نخست، ما باید بدانیم هرچه هم که نظام‌های نمادین به نظر غیرعادی و از شکل افتاده بیایند، باز هم نظام‌های نمادین باقی می‌مانند. هرچه هم ما ناگزیر در راستای فراشدهای شبه ـ مادی پیش رویم (مواردی چون انطباق یا جبران، جا به جایی، انباشت، و غیره) نمادهای آسیب‌دیده همچنان نماد باقی می‌مانند، و این سان خصلت معنادار نظام‌های نمادین را حفظ می‌کنند. پس ما باید مفهوم فراشد نمادزدایی را بسازیم، یعنی آنچه پیش می‌آید هنگامی که ساختارهای نمادین نه فقط عینیت می‌یابند (که همانطور که من گفته‌ام همواره فراشدی است طبیعی و سالم)، بل شیئیت می‌یابند و متحجر می‌شوند. شماری از تأویل‌کنندگان آلمانی [زبان] چون فروید، لورنسون و دیگران از منطق زبان‌زدایی شده در زبان شخصی یاد کرده‌اند. اینجا ما وضعیتی داریم قابل قیاس با تبعید یا طرد سیاسی. به بیان دیگر، آنچه اینجا روی می‌دهد موقعیت ـ شاید بتوان گفت ـ تکفیر است. پس ما باید

این مفهوم تکفیر را حفظ کنیم، تا درون نظریه‌ی هرمنوتیک فراشد بازنمادین کردن که در حکم کل فراشد روانکاوی است، مفهوم و معنادار باشد. کاملاً امکان دارد که نمادهای شیئی شده از فراشدهای طبیعی تقلید کنند. کاملاً ممکن است که انسان کارکردی یابد همچون کارکرد شیئی؛ اما روانکاوی فراشد پژوهش است، و روش پرداختن به آن، اثبات می‌کند که این نمادسازی فقط به عنوان سویه‌ی منفی فراشد بازنمادین‌سازی می‌تواند شناخته شود.

به عنوان نتیجه بگویم، موضع من این است که کل فراشد ابژه‌شدگی زبان، کنش انسانی، و نظام نمادین، فراشدِ توضیح را ممکن می‌کنند، اما مسأله‌ی از خود بیگانگی همواره باید با فراشد ابژه‌شدگی پیوند یابد تا دانسته شود. از خود بیگانگی اگر با فراشد ابژه‌سازی بی‌ارتباط بماند، یکسر به صورت مرموز و نفوذناپذیری ظاهر می‌شود، و آنگاه اختلاف با هرمنوتیک حل ناشدنی می‌نماید. این جاست که فکر می‌کنم خردباوری استوار به منطق مکالمه، از موقعیتی روی خط مرزیِ عناصر مخالف، می‌تواند در اختلاف‌های میانجی‌ناپذیر، میانجی‌گری کند، اختلاف‌هایی که شاید هسته‌ی وضعیت فرهنگی ما باشند. متشکرم.

بحث:

سئوال: پروفسور گادامر، شما درباره‌ی کشف ابهام ضروری در هرمنوتیکِ استوار به داده‌های حقیقی حرف زدید. من فکر می‌کنم که پیش‌تر، با هگل و کسانی چون دیلتای ایده‌ی تأویل بر ابهام پیروز شده است، اکنون، به نظر شما آیا رسالت هرمنوتیک این است که چیزها را تا جایی که می‌شود شفاف‌تر نشان دهد، و ابهام ضروری را چون موردی منفی بنمایاند، یا به عقیده‌ی شما ابهام ضرورتاً چیز بدی نیست، و هرمنوتیک **نباید** بر آن چیره شود، بل باید نسبت به آن رویکردی مثبت در پیش گیرد؟

گادامر: من از ابهام، در تقابل با خوش‌بینی ایدالیستی در مورد امکان

پیروزی بر هر نشانه‌ای از ابهام، حرف می‌زنم. در آن معنا، ابهام یقیناً ممنوعیت است و محدودیتی بر امکان بینش یا ادراک هوشمندانه؛ اما باید بگویم که درست همین محدودیت که بر آگاهی ما تحمیل می‌شود ــ چگونه بگویم؟ ــ لحظه‌ای از واقعیت را با خود همراه دارد. تا آنجا که محدودیت ادراک ما از چیزی بخشی است از هستی راستین ما. برای درک بهتر منظور من، این مثال را در نظر بگیرید. یکی از مثال‌های همیشگی من (که، باز، امیدوارم برایتان تازگی داشته باشد) **تاریخ روم** اثر مامسن است. با گشودن صفحه‌ای از این اثر، من فوراً می‌دانم که این نوشته‌ی دمکراتی است از «دوره‌ی پیش از مارس [۱۸۴۸]» (vormärz). یعنی تاریخ‌نگار دمکراتی که اولویتی خاص برای جمهوری قائل است و از این رو هرگز مجلد چهارم کتابش را در مورد دوران امپراتوری اگوست ننوشته است، زیرا موضوع مورد علاقه‌اش نیست. اما با توجه به این نکته که او به یک معنی ذهنی محدود و کوتاه‌بین، در حد مسائل مورد علاقه‌ی خود داشت، من طرح کمرنگی از منش فکری و معنوی خود او به دست می‌آوردم. این مثال، البته از یک زمینه‌ی آکادمیک تخصصی گرفته شده، اما به گمانم شما می‌توانید آن را در هر شکل تجربه‌ی زندگی به کار گیرید.

پرسش: من مایلم نکته‌ای را از پروفسور گادامر بپرسم که شاید سئوال پیش‌پاافتاده‌ای باشد در قیاس با بحثی که اینجا در مورد تفاوت تأویل‌های آشکارکننده و بازپذیرا مطرح شد. آیا پروفسور گادامر با این نکته موافق هستند که دیدگاه معتقد به کشف حجاب از متن بدین مفهوم است که معنایی واقعی یا تأویلی حقیقی پشت متن وجود دارد، حتی اگر ما جدا از تمام تلاش‌های خود نتوانیم به آن برسیم؟ اگر تلاش‌های‌مان در تأویل یک متن را با عمل مداوم کندن لایه‌های یک پیاز برای دستیابی به «خود» پیاز قیاس کنیم، که سرانجام به هیچ جا نمی‌رسد، آیا در این صورت کل مفهوم هرمنوتیک و تأویل، خیلی ساده، برای ما بی‌معنا نخواهد شد؟

گادامر: البته، من آن جان نامحدودی نیستم که «خود» پیاز را می‌شناسد. اما به گمانم خیلی مهم می‌آید که بگوییم این فرض، این پیش‌بینی معنا و

دلالت، یک پیش‌شرط تلاش ما برای ادراک است. من در این مورد با شما موافقم که این فرض که معنایی وجود دارد، به عنوان عاملی التفاتی، پرورنده‌ی کل تلاش‌های ماست. اما فکر می‌کنم که این شرط همگانی ساختار محدود ماست. من این نکته را ویژگی رویکرد هرمنوتیکی‌مان به جهان می‌شناسم که هرگز نمی‌توانیم به آن موقعیتی برسیم که به ما امکان می‌دهد تا روشن کنیم که هسته‌ی پیاز چیست.

پرسش: من این پاسخ را قانع‌کننده می‌یابم، اما آیا پروفسور گادامر می‌توانند پاسخ بیشتری به افلاتون، و حتی به هگل بدهند، وقتی اعلام می‌کنند که با وجود ادامه‌ی پیوسته‌ی فرآیند مکالمه، در شرایط محدود ما، هرگز نمی‌توان به هسته دست یافت. علیرغم این، آنچه هدف ماست، آنچه منظور نیّت ماست ـ اگر شما با این بیان موافق باشید ـ این است که حقیقت نهایی وجود دارد، همانطور که هگل‌گرایان طرح کرده‌اند.

گادامر: اما شما می‌دانید که دستکم هگل در جانب من است. او نام این [ابهام] را دیالکتیک گذاشته است. خداوند شاید حقیقت را ***بداند***، اما انسان تنها می‌تواند آن را جستجو کند. خداوند را با فلسفه سروکاری نیست. او نیازی به این رویکرد مدام مفصل‌بندی [معنایی] ندارد. اما این مسأله جنبه‌های متعدد دارد، و ما اینجا فرصت کافی برای پرداختن به این جنبه‌ها را نداریم. در مورد افلاتون، باید گفت که بینش او چنان مفهومی که ما بتوانیم تمامیت‌اش بخوانیم نبود، در تجربه‌ی فلسفی، تمامی نظام مناسبات ممکن، همچون موناد مرکزی لایب‌نیتس، کل روابط تمام مونادها را در بر می‌گیرند، تا آنجا که سازگاری کامل همه‌ی نظام مونادها، یک جهان خواهد بود. این نظر افلاتون نیست. به گمانم، افلاتون می‌دید که باز فعال کردن یک رابطه، و دیدن چیزی از یک سویه، به گونه‌ای ضروری بر سویه‌های دیگر سایه می‌اندازد. درباره‌ی هگل، من چندان پیش نمی‌روم، اما در گفتارم، اینجا، کوشیدم تا بر دیدگاه هگلی هدف نهایی یا نقطه‌ی پایانی چیره شوم، و تا آنجا که می‌توانم کل محتوای توصیف دیالکتیکی او را در نظر داشته باشم، تا، باز تا آنجا که می‌توانم،

آن را دوباره از راهی نو فعال کنم. این حرکت دیالکتیکی، بینش ما را تکامل می‌دهد و این البته نزد افلاتون و هگل مشترک است؛ اما اگر به من امکان گزینش بدهید، افلاتون را بر می‌گزینم.

پرسش: من مایلم از هر دو استاد، پروفسور ریکور و پروفسور گادامر، درباره‌ی این جابه‌جایی از ابهام به دیدگاهی در مورد *تداوم* ابهام سئوال کنم. این مسأله در بخش پایانی رساله‌های هر دوی ایشان مطرح بود. نخست در مفهومی که پروفسور گادامر از بازادغام نقادی همچون یک تعریف، و یا دستکم یک بیان دیگر از این که هرمنوتیک چه می‌توانند باشد، پیش کشیدند، و بعد در مفهومی که پروفسور ریکور از اختلاف‌های بی‌میانجی مطرح کردند. این مفهوم میانجی به نظر من در این بحث نکته‌ی مرکزی است، و آنچه مایلم بپرسم این است که آیا هرمنوتیک شکلی از میانجی را می‌پذیرد، آیا چیزی هست که میان دو قطب جریان یابد، و به این ترتیب میانجی دانسته شود (آن سان که تأویل از متون و یا از تاریخ، یا از شکل دیگری که پروفسور ریکور از آن یاد کرده‌اند) یا بینش و وجه دانایی که در تأویل این شکل‌ها دخالت دارد فارغ از میانجی است؟ شاید هر دوی شما، بتوانید عهده‌دار پاسخ شوید.

ریکور: موضع من تفاوت اساسی با موضع پروفسور گادامر ندارد، زیرا آنچه ایشان مکالمه می‌خوانند، در واقع، یک وضعیت میانجیگری است. در مکالمه، من باید با دیگری چنانکه هست روبرو شوم، ناگزیرم فرض کنم که او *معنایی* را پیش می‌کشد، و نیت بیان چیزی را دارد، و باید خود را آماده‌ی درک چیزی کنم که مقصود و نیت دیگری است. و بدین سان مبادله‌ی مواضع پیش می‌آید، که پروفسور گادامر آن را در هم شدن افق‌ها خوانده‌اند، و این یک پیش‌فرض بنیادین در پیروزی فلسفی است بر اختلاف‌های فارغ از میانجی. آنچه من کوشیدم تا انجام دهم، تمرکز بر پاری وضعیت‌های شناخت‌شناسانه بود، که شاید در آن‌ها ما به طور دقیق به این هدف میانجی‌ها نزدیک شویم، به جای اینکه از موقعیت فرهنگی زمان‌مان شروع کنیم، یعنی از وضعیتی ناامیدکننده که در آن هیچ امکان

ساختن یک پل نیست، پلی میان فراشد در جریانی که نیچه آن را بی‌ارزش شدن والاترین ارزش‌ها خوانده است، و تلاش ناامید ما در این که به کل میراثی که به ما رسیده معنا بدهیم. ما به یقین فرزند این دو فراشد هستیم؛ و به هر دو تعلق داریم. پاری از وجود ما در این فراشد در حال رشد شک‌آوری شرکت می‌کند، و نه فقط علوم، بل این گونه‌ی خاص هرمنوتیک را که اختراع نیچه است، به کار می‌گیرد. (ما می‌توانیم همچنین آن را، در یک نگاه تاریخی، نزد مارکس نیز بیابیم، در شالوده‌شکنیِ آن چیزی که او جهان بازنمایی، در نسبت با جهان پراکسیس می‌خواند). ما به این جریان تعلق داریم. اما به عنوان انسان مدرن یک وفاداری ***مضاعف*** هم داریم: از یکسو باید این رسالت شک‌آوری را ادامه دهیم، و با وجود این، جبری که نقطه‌ی مقابل شک‌آوری است، یعنی بازیابی گذشته نیز پیش روی ما قرار دارد، چرا که تبارشناسی، یا علاقمند به فرهنگ‌های خارجی بودن، یا دلبسته‌ی گذشته‌های بسیار دور بودن، معنایی ندارد. این همه معنایی برای شک‌آوری ندارند، اما به یقین معنایی برای یادآوری دارند. باری من تلاش دارم تا بگویم که اگر ما در این موقعیت باقی بمانیم، آنگاه گونه‌ای از تکرار وضعیت آگاهی ناشاد پیش خواهد آمد؛ و در چنان وضعیتی کاری برای فلسفه باقی نمی‌ماند مگر امید به اینکه جایی، روزی، میانجی‌ای میان این موارد متضاد پدید آید. امید من این است که اگر ما به شکلی بتوانیم چشم‌انداز را محدود و بعد تحلیل را آغاز کنیم، یک جنبه‌ی خاص از رسالت فلسفی بتواند برآورده شود، تا مسائل را یک به یک حل کند. در تمام این جریان افلاتون را می‌یابیم. او جایی گفته است که کسانی بسیار سریع به واحد می‌رسند، و کسانی در موارد متعدد باقی می‌مانند، اما فیلسوف کسی است که با میانجی‌ها راه می‌سپرد. این همان چیزی است که من تلاش در انجامش دارم، با بخشیدن جایگاهی منظم به مسائل متعدد، که در قلمرو میانی علوم توضیحی و رشته‌های هرمنوتیک قرار گرفته است. و همین منطقه‌ی مرزی، مرا به سوی خود جلب می‌کند، جایی است که می‌توانیم کارهای مثبت میانجی‌گرانه‌ای انجام دهیم. من نمی‌گویم که این کار مسأله‌ی عظیم و گسترده‌ی تضاد در فرهنگ معاصر را

حل می‌کند، اما اگر ما همین کار فروتنانه‌ی زبان‌شناسی را در فاصله‌ی میان واحد و بسیار انجام دهیم، شاید از آن پس بتوانیم چیزی درباره‌ی خود امر واحد بگوییم.

گادامر: به دنبال پاسخ پروفسور ریکور، من مایلم پرسشی را مطرح کنم، درباره‌ی نکته‌ای که هرگز برایم کاملاً روشن نبوده است. من به طور کامل با ایشان موافقم که این فاصله یا اختلاف تأویل‌ها، به یک معنا تجریدی است و نتیجه‌اش هم این است که ما با مسأله‌ی جدی حلقه‌های میانجی روبروییم. چگونه می‌توانیم آن‌ها را با یقین توصیف کنیم؟ افزون بر این، از مواضع افراطی که می‌خواهیم بین آن‌ها میانجی‌گری کنیم چه چیز ممکن است که باقی بماند؟ ممکن است که آن‌ها نتوانند با هم در حدی تازه، و در رویکردی جدید گرد آیند. منظورم، شاید با مثالی بهتر دانسته شود. وقتی ما مسأله‌ای تاریخی را در نظر می‌گیریم، مثلاً آغاز جنگی که جهان را دگرگون کرده، پژوهش تحلیلی قانعمان کرده که مسوول آغاز این جنگ آدمی با صفاتی خاص بوده است. مثال من خیالی نیست. چیزی همانند این را درباره‌ی فردریک دوم می‌گویند. خُب، فکر می‌کنم آشکار است که اینجا دو عنوان مطلقاً متفاوت وجود دارد: یکی توضیح رفتار فردی و روانشناسی آن دولتمرد در این وضعیت، و دیگری علاقه‌ای تاریخی به آغاز جنگ‌های سیلزی. من نمی‌دانم که منظور شما از یک رابط یا یک میانجی، در این مورد، چیست، چرا که اینجا میانجی‌ای در میان نیست. خُب، البته، فردی وجود دارد، و زندگی نامه‌هایی شخصی، اما تاریخ به یقین *حاصل جمع* این همه نیست.

اینجا به واپسین نکته‌ی مورد نظرم می‌رسیم که اشاره‌ای هم هست به یکی دیگر از مقاله‌های عالی شما، که من از آن بسیار آموخته‌ام، می‌دانید که ما آلمانی‌ها بیش از شما، در دهه‌های اخیر منزوی بوده‌ایم، و از این رو باید شتاب زیادی داشته باشیم. خُب، شما از رویکردهای هرمنوتیک و ساختارگرا حرف زدید، و بعد هرمنوتیکی هم درباره‌ی آن تضاد پیش کشیدید. من نمی‌دانم که این هرمنوتیک در همان حد هست یا نه. شک

ندارم که می‌توان شکل‌های بسیاری از توضیح را به تفصیل شرح داد و به کار گرفت. فقط ساختارگرایی که در دنیا وجود ندارد، روش‌های بسیار دیگری هم برای تأویل متن وجود دارند. من یقیناً به دانش زیادی درباره‌ی زبان و شرایط تاریخی، و عادت‌های فرهنگی، و از این قبیل نیازمندم، این یک مسأله است. اما **مشخص کردن** آن همه در حکمی یکه یا در یک متن، که تمامی این سویه‌های خارجی و قابل تبدیل به ابژه‌ها، را گرد آورد، تا معنا در کمال مشخص خود زاده شود، به کلی مسأله‌ی دیگری است. به نظرم چنین می‌رسد که (تا آنجا که بتوانم بر مبنای توضیح شما نکته را شرح دهم) ما اینجا تلاش می‌کنیم تا عناصر نظامی از رویکردهایی خاص را که از هم پاشیده است، باز در هم ادغام کنیم. جداً برای من مشکل است که بدانم شما چگونه می‌خواهید چیزها را بازگرد هم آورید. گفتن این که هرمنوتیک هر شکل توصیف کلی را دوباره به صورت مشخص درآوَرَد، به معنای قصد ادغام و ترکیب است و این حق، و این هدف را دارد. و این چون هدف نهایی هر شکل شناخت باقی می‌ماند. من خیلی هم خرسند می‌شوم، اگر شما بتوانید اینجا به نتیجه‌ای برسید، اما فکر نمی‌کنم که بتوانید، و دلم می‌خواهد دلایل شما را بدانم.

ریکور: بگذارید مثال مشخصی از یک تحلیل ساختاری را در نظر بگیریم، تا نشان دهیم که چگونه ما را دوباره به سوی شناخت، راهنمایی می‌کند. اجازه بدهید افراطی‌ترین مورد را برگزینم، تحلیل ساختاری اسطوره‌ی ادیپ که کلود لوی استروس در ***انسانشناسی ساختاری*** ارائه کرده است. ادعای او این است که ما باید گاهنامه و تداوم زمانی داستان را از یاد ببریم، و تمام جمله‌ها را در دسته‌هایی جای دهیم، سپس به روال ارتباط‌ها دقت کنیم. اما دست آخر به چه نتیجه‌ای می‌رسیم؟ سرانجام به آن چیزی می‌رسیم که یاسپرس «وضعیت‌های محدودکننده» خوانده است، تولد، مرگ، عشق، نفرت، و غیره. آنچه ما از تحلیل ساختارگرایانه به دست می‌آوریم، به نظر من گونه‌ای معناشناسی ژرف روایت است، و درک آنچه در روایت مطرح می‌شود، و آنچه ساختار روایت را جایگاه

اختلاف‌ها می‌سازد. و آنچه میانجی آن اختلاف‌هاست. اگر ما بگوییم که این ساختارها، صرفاً دربردارنده‌ی رمزگان هستند یا فقط میانجی‌های منطقی را ارائه می‌کنند، و اگر این ساختارها به ما یاری نکنند تا روایت را بخوانیم، آن هم نه در روشی که بیشتر به یک شوخی همانند باشد، بل در روالی که طرح‌ریزی پیش می‌کشد (آن سان که نورتروپ فرآی می‌گوید) آنگاه باید گفت که ما به بن‌بست رسیده‌ایم. پس این مثال به ما راه‌هایی را می‌نماید که روایت در آن‌ها از بحران‌ها به گره‌گشایی‌ها (dénouement) می‌رسد. من تحلیل ساختاری را در آن نوع از شناخت جای داده‌ام که دیگر گونه‌ی ساده‌گرایانه‌ی خواندن نیست، بل کنشی است آموخته و فرهیخته. این همان کاری است که به نظرم، ما همه هنگامی که شعری را می‌خوانیم انجام می‌دهیم: نخست در سطح اثر، سپس در خواندن نهایی اثر، هنگامی که ساختارهای نهانی و نهفته را کشف می‌کنیم. در این خواندن نهایی ما تمامی رویکردهای تحلیلی را از یاد می‌بریم. این نوعی زندگی دوم است، که در خواندن پیش می‌آید. آیا این همان کاری نیست که ما وقتی، به عنوان مثال، ساختار سونات‌گونه‌ی نخستین مومان یک سمفونی بتهوون را بررسی می‌کنیم، انجام می‌دهیم؟ این هیچ در حکم اتلاف وقت نیست که بدانیم چگونه نخستین جمله‌ای موسیقایی، یا دومین مایه در ترکیب نهایی اثر و سرانجام در «پسین‌مایه» (coda) کار کرده‌اند، این دانستن به هیچ رو لذت ما را تباه نمی‌کند. برعکس، دانستن ساختارهای پنهان، بنیان لذت ما را می‌سازد. من فکر می‌کنم که ما می‌توانیم مثال‌های خوبی از این بازادغام یک توضیح درون یک ادراک، بیابیم. اگر، از سوی دیگر، این کار ناممکن باشد، آنگاه من می‌توانم پرسشِ معکوس را پیش کشم: ما با فلسفه‌ی مکالمه چه می‌توانیم بکنیم، اگر توانایی آن را نداشته باشد که با رشته‌های علوم انسانی باز ارتباط یابد، اگر صرفاً رابطه‌ای رودررو باشد، و اگر نتواند ما را برخوردار از شناخت‌شناسی کند، و نتواند به آن سازمان دهد؟ مخاطره، در غیر این صورت این است که ما حقیقت را در مقابل روش قرار دهیم، به جای اینکه بنا به نیازهای حقیقت بازاندیشی کنیم.

گادامر: بله، من از شما به خاطر همنظری کامل‌تان متشکرم! این درست همان چیزی است که در فکر من بود، تحلیل ساختاری همچون تحلیل ساختار عواملی که در یک شِمای رویکردی کلی جای می‌گیرند، باید در خواندن دوم، خواندن فرهیخته ادغام شوند. اما، چگونه شما تأویل فرویدی از افراد را باز ادغام می‌کنید؟ شما این کار را در کتابتان انجام داده‌اید، یعنی خودتان **فکر می‌کنید که** این کار را انجام داده‌اید. شما خاطرنشان کرده‌اید که این دو باید با هم در نظر گرفته شوند. شما توصیف بسیار درخشانی ارائه کرده‌اید ــ از نظر من ــ که شاه اودیپوس به چه معناست، و چرا ما گمگشته و هراسانیم. اما، دلیلش آن چیزهایی که ما بنا به علائق خود از غریزه، ضربه، عقده‌ی اودیپ و غیره آموخته‌ایم، **نیست.** ما باید همه‌ی این چیزها را چنان به یکدیگر مرتبط کنیم که تراژدی خودشناسی‌ای را که در داستان روی می‌نمایاند، همچون بازفعال شدن دیرینه‌شناسیِ جانِ خویشتن، و کودکی خود بدانیم! من نمی‌توانم این همه را با هم همراه کنم، و این را هم نمی‌توانم بگویم که این نتیجه‌ی ورشکستگی فلسفه است. من فکر می‌کنم که مورد مخالف درست است. این مورد نشان می‌دهد، به عنوان مثال در شکلی مشخص، که علائق روانکاوانه یک تعهد خاص اجتماعی را در پرهیز از حاشیه‌روی، در بر دارند.

ریکور: من هرگز از توضیح روانکاوانه‌ی یک متن ادبی دفاع نمی‌کنم، زیرا یک توضیح روانکاوانه فقط در رویارویی روانکاوانه با بیمار دارای کارکردهایی است. سوفوکل کنار بستر بیمار ننشسته است. توضیح روانکاوانه فقط به این دلیل تحلیلی است که چیزی در یک اسطوره رخ داده است که همانندی‌هایی با رؤیا دارد. نکته‌ی جالب این است. اما اشاره‌ی دومی نیز اینجا ضروری است: من نمی‌توانم بگویم که تراژدی ***شاه اودیپوس*** یک تراژدی روانکاوانه است. برعکس، بر روانکاوی چیره شده است، زیرا این یک تراژدی حقیقت است درباره‌ی جنسیت. اما، با وجود این آنچه ما از این تراژدی می‌آموزیم این است که نمادهای **خوب**،

نمادهایی که دارای تأثیر فرهنگی هستند، دو ساحت دارند. از یکسو، ریشه‌ی عمیقی در اختلاف‌ها، و در اختلاف‌های اصلی دارند؛ و از سوی دیگر، فراشد چیرگی بر این اختلاف‌ها هستند. در نتیجه آنچه مورد نیاز است تشخیص دیالکتیک نمادهاست که شامل هر دو می‌شود، تا آنجا که این نمادها از تمامی گرایش‌های واپس‌گرا پدید می‌آیند و واپس‌گرایی چیره می‌شود. ما جنبه‌ی چندساحتی نمادهای خوب را می‌پذیریم تا شماری از اختلاف‌های ابتدایی را با چیرگی بر آن‌ها باز فعال کنیم. پس آنچه در تراژدی سوفوکل کشف کرده‌ام، حرکت چیرگی بر واپس‌گرایی اختلاف‌هاست در این حکایتِ ازدواج با مادر و کشتن پدر. گفتن اینکه، داستان جز این نیست، بی‌مایه است؛ داستان باز فعال کردن تراژدی حقیقت است، زیرا مسأله شناخت مقاومت در مقابل شناسایی است، و همین تراژدی سوفوکل است. اما اگر ما ژرفای وضعیت اختلاف‌آمیز را نشناسیم، شاید نتوانیم بر وضعیت چیره شویم. از این رو شناختمان از تراژدی را با ادراک این نکته کامل و غنی می‌کنیم که چگونه تراژدی حقیقت وقتی جانشین تراژدی جنسیت (که نه تراژدی، بل کمدی است) می‌شود، شکست می‌خورد.

پرسش: پروفسور ریکور، آیا شما میان شیوه‌های ادراک که ***می‌توانند*** در خود یک منش توضیحی یابند، و شیوه‌های ادراک که نمی‌توانند این باز در هم شدن توضیح در ساختار خود را بپذیرند، هیچ تفاوتی قائل هستید؟

ریکور: کاملاً آشکار است که وقتی ما مسائل متفاوتی را پیش می‌کشیم، پاسخ‌هایی به دست می‌آوریم که براساس پرسش‌هایمان شایسته‌ی آن‌هاییم. اگر شما پرسشی درباره‌ی فردریک دوم، و در مورد ساختار لیبیدویی او مطرح کنید، انتظار چه پاسخی دارید؟ ادراک بیشتری از آنچه او انجام می‌داد، یا ادراک بیشتری از روانکاوی و انواع آن؟ این بستگی دارد به مسأله‌ای که ما مطرح کرده‌ایم. اما به عقیده‌ی من همواره امکان دارد که به مسأله‌ی اصلی بازگردیم: چگونه گستره‌ی ارتباط را گسترده می‌کنیم؟ این، سرانجام، پرسشی است هرمنوتیکی. هدف اینجا این است

که، اگر امکان داشته باشد، غیرعادی‌ترین رفتارهای انسانی را در گستره‌ی وسیع‌تر ارتباط با معاصران‌مان و پیشینیان‌مان، ادغام کنیم. و سرانجام، ساختار تاریخیگری از این راه کمال می‌یابد. هر چند، کاملاً امکان دارد پرسش‌هایی را پیش کشید که اجازه‌ی این ادغام مجدد را ندهند. شاید پژوهش‌های علمی چنین باشند، چرا که هدف‌هایی خاص خود را جدا از این همه دارند. از سوی دیگر پرسش‌هایی علمی وجود دارند که به توسعه‌ی خودشناسی می‌رسند، و این، از راهی فرعی، شناخت چیزی است که انسان را، و انسانیت را، چنین که هست می‌سازد. من فکر می‌کنم که ما می‌توانیم گسترش ارتباط را همچون افق تمامی پرسش‌ها بیابیم. الگوی مکالمه، این‌سان فراگیر است. ساختاری سرمشق‌گونه است، نه فقط برای مناسبت من ـ تو، بل همچنین برای تمامی مناسبات ما.

گادامر: این نکته به این معناست که نمی‌توان از یک دیدگاه خاص گفت که ادغام مجدد توضیح و ادراک امکان‌پذیر است. این مسأله‌ای نیست که به اصول بازگردد. یک مسأله‌ی تجربی است. و حتی می‌توانم بگویم که نکته‌ی آخر مسأله‌ای است درباره‌ی مسوولیت اجتماعی، زیرا فکر می‌کنم که این عدم ادغام یک جامعه، در نهایت، در حکم خودکشی است.

پرسش: فکر می‌کنم جنبه‌ای از مسأله‌ی اختلاف تأویل‌ها وجود دارد که می‌تواند همچون نتیجه‌ای از شماری از مسائلی که پروفسور ریکور مطرح کردند، جلوه کند. ارجاع ایشان به بتهوون به خوبی توضیح داد که چگونه باز ادغام توضیح‌ها در یک فراشد تأویل ممکن است. خُب، من فکر می‌کنم هر کسی می‌داند که مثلاً جرج سولتی و هربرت فون کارایان یا هر یک از فرضاً دوازده رهبر ارکستر همطراز آنان خوب آموخته‌اند که چگونه نخستین مومان از سمفونی *اروئیکا* را تحلیل کنند. اما، با وجود این، هر یک از آن‌ها، این مومان را از راهی ویژه رهبری می‌کنند، و این نکته بدین معناست که ما با دوازده تأویل، دوازده ادغام، روبروییم. ارتباط اجزاء نظری در این تأویل چیست؟ و از سوی دیگر، آیا معنای جنبه‌های تأویلی چیست؟ اختلاف تأویل‌ها، در این جا، میان موارد توضیحی و

تأویلی نیست، بل میان یک تأویل و تأویلی دیگر است. مثلاً اختلافی میان یک تأویل مارکسیستی از رخدادی تاریخی، و تأویلی هگلی از آن رخداد وجود دارد. و جدا از این حقیقت که هگل سال‌هاست ــ از سال ۱۸۳۱ ــ که درگذشته است، باز هم می‌توان امکان چنان اختلافی را مورد توجه قرار داد. به رغم این حقیقت که پروفسور گادامر دیگر خوش‌بینی هگلی را ناممکن می‌دانند، هنوز می‌توان امکان تأویلی هگلی را دریافت. به همین شکل اختلافی هست میان تأویل تاریخی مارکسیستی و تأویل تاریخی لیبرالی از جنگ دوم جهانی، یا از جنگ اول جهانی. آیا در مورد این اختلاف‌ها، باید کاری کرد یا به جای اینکه میانجی شد، آن‌ها را متنوع‌تر کرد، و [بعد] در مورد کنار هم نگه‌داشتن تمامی آن‌ها کاری کرد؟

گادامر: خیلی از سئوال شما متشکرم. شما این دو زمینه را توصیف کردید تا نمونه‌ای از اختلاف تأویل‌ها را نشان دهید. من ترجیح می‌دهم از **رقابت** تأویل‌ها صحبت کنم؛ چرا که در پایان، تمایزی [یا تبعیضی] در حد شایستگی یا ناشایستگی ممکن می‌شود. در ده اجرای اثری از بتهوون ما با پیچیدگی مضاعفی از کل مسأله‌ی ابهام رویارو می‌شویم، زیرا ما متن، نُت‌ها و امکانات متفاوت اجرا را در اختیار داریم، آن هم در شرایطی که اندکی پیچیده‌تر از مثال‌های دیگر است. با وجود این ابعاد متفاوتی در این تأویل‌های متفاوت رخ می‌دهند. یک ***تأویل‌کننده‌ی*** این تأویل‌های متنوع می‌تواند اعلام کند: خُب، من نکته‌هایی را می‌یابم که در این یا آن تأویل (اجرا) بهتر آمده‌اند. و بدین سان، در نهایت، گوش درونی من برتر است از هر اجرای موجود. من فکر می‌کنم که شما با این شیوه‌ی من در طرح مسأله موافقید. متشکرم.

پرسش: پروفسور ریکور، آیا شما با بحث از اختلاف تأویل‌ها همچون اختلافی دیالکتیکی، به زمینه‌ی بحث هگلی باز می‌گردید که تمامی اختلاف‌ها را چون ابژه‌ای، و چون محصول روح می‌شناسد، یا نه؟ از سوی دیگر با توجه به دیدگاه ناامید پروفسور گادامر درباره‌ی توافق تأویل‌های مختلف، و تمایزی که ایشان میان معنای **سطحی** و معنای

ژرف‌تر متن قائل شده‌اند، به نظر من چنین می‌آید که این در حکم نوعی بازگشت به «چیز در خود» (Ding an sich) کانتی است، همراه با تمام آن ناسازه‌هایی که این نکته برای هگل می‌آفریند. آیا ممکن است که شما لطف کنید و توضیحی در مورد نظر پروفسور گادامر بدهید؟

ریکور: من به طور کامل در جانب پروفسور گادامر هستم، هنگامی که ایشان می‌گویند ما باید بدون یک فلسفه‌ی دانش مطلق کار کنیم. این، در واقع مایه‌ی حسرت فلسفه‌ی مدرن است که ما ناگزیریم مسائل هگلی را بدون راه‌حل‌های هگلی پیش کشیم. هربار که از نفی صحبت می‌کنیم، یا از دیالکتیک، به راستی وارثان نظامی ویرانه هستیم. به یک معنا، پدیدارشناسی، فلسفه‌ی هستی و هرمنوتیک را همچون تلاش‌هایی می‌یابم که می‌خواهند آن کار موعود عقلانی را، در این وضعیتِ ناممکن بودن نظام انجام دهند، در حالیکه نه فقط ایده‌ی چیز در خود، بل حتی ***توافق*** ساده هم محدود شده است. این، در عین حال، ضرباهنگ سخن سقراطی بود: صحبت، همرایی (homologia). اما با طرح همرایی همچون افق، ما فقط با تاریخ تأویل‌ها روبرو می‌شویم. من فکر می‌کنم که باید با آن زندگی کنیم، اما در همان حالت شناخت استوار بر گفتگو هم داشته باشیم که دیگری سازنده‌ی معناست. شاید من نتوانم تأویل دیگری را به دیدگاه خود ملحق کنم، اما می‌توانم با گونه‌ای همدلیِ خیالی، جایی برای آن بگشایم. فکر می‌کنم که توانایی انجام این کار، و دانستن محدودیت ادراک و دانایی من، و قابل پذیرش بودن ادراک و شناخت دیگری بخشی از تمامیت روشنفکرانه است. در این راه است که من همرایی را چون ایده‌ی محدودکننده‌ی ما حفظ می‌کنم. اما همین که یک نفر دریابد که اجرای مطلق یک سمفونی وجود ندارد، این دانایی، دستکم، با شناخت تفاوت وجود خواهد داشت، یعنی با توان جای دادن تفاوت‌ها در حد یا درون تأویل خویشتن. من می‌توانم همین را در مورد فراگیرترین نظریه‌های تاریخ نیز بگویم. در انجام این کار اکراه زیادی دارم، چون با توجه به آنچه درباره‌ی روایت گفته‌ام، گمان نمی‌کنم که روایت

تاریخی اصلاً امکان چنان نظریه‌های فراگیری از قبیل نظریه‌های مارکس و دیگران را بدهد. البته این نظریه‌ها را همچون فرضیه‌هایی، و پیشنهادهایی جهت تصویری کلی می‌پذیرم. هرگاه پاری انتظارها در مورد آنچه می‌تواند معنای کلی تاریخ باشد، در میان نیایند، شاید ما هرگز نتوانیم تاریخی شورانگیز را بیابیم. اما به گمان من، این باید در حد فرضیه‌ای باشد؛ و باید در حد فرضیه‌ای کارآ نیز باقی بماند.

کتابشناسی

۱. آثار اصلی پل ریکور

1947

Karl Jaspers, et la Philosophie de l' existence, avec M. Dufrenne, Paris, Seuil.

1948

Gabriel Marcel et Karl Jasperse, Philosophie du mystère, et Philosophie du Paradoxe, Paris, Seuil.

1950

Philosophie de la Volonté:

I. Le Volontaire et l' involontaire, Paris, Aubier, (1988).

ترجمه‌ی انگلیسی:

Freedom and Nature, Trans., E. V. Kohak, Northwestern University Press, 1966.

Idées directrices pour une phénomenologie d' Edmond Husserl, traduction, Paris, Gallimard, (1985).

1954

Quelque figures contemporaines, Paris, Vrin, (1967).

1955

Histoire et verité, paris, Seuil, (1964, 1990).

ترجمه‌ی انگلیسی:

History and Truth, Trans. C. A. Kelbley, Northwestern University Press.

1960

Philosophie de la volonté:

II. *Finitude et cupabilité*

1. *L' homme faillible,*

2. *La symbolique du mal*, Paris, Aubier (1988).

ترجمه‌ی انگلیسی بخش نخست:

Fallable Man, Trans. C. A. Kelbley, Chicago, 1965.

ترجمه‌ی انگلیسی بخش دوم:

The Symbolisme of Evil, Trans. E. Buchanan, New york, 1967.

1965

De l' interprétation, Essais sur Freud, Paris, Seuil.

ترجمه‌ی انگلیسی:

Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation, Trans. D. Savage, Yale University Press 1970.

1967

Husserl: An Analysis of his Phenomenology, Trans. E. G. Ballard, L. E. Embree, Northwestern University Press.

1969

Le Conflit des interprétations, Essais d' hermeneutique, Paris, Seuil.

ترجمه‌ی انگلیسی:

The Conflict of Interpretatios: Essays in Hermeneutics, Trans. D. Ihde, Northwestern University Press. 1974.

1974

Political and Social Essays, Ed. D. Stewart, J. Bien, Ohio University Press.

1975

La métaphore vive, Paris, Seuil.

ترجمه‌ی انگلیسی:

THe Rule of Metaphor, Trans. C. Czerny,... University of

Toronto Press, 1978.

1976

Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning. Texas Christian University Press.

1978

The Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of His Work, Ed. C. Reagan, D. Stewart, Boston, Beacon Press.

1979

Main Trends in Philosophy, London, Holmes and Meier.

1980

Essays on Biblical Interpretation, Ed. L. S. Mudge, Philadelphia, Fortress Press.

1981

Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation, Ed. J. B. Thompson, Cambridge University Press.

1983

Temps et rècit, t. 1, Paris, Seuil.

ترجمه‌ی انگلیسی:

Time and Narrative. Vol. 1, Trans. K. Mc Laughlin and D. Pellaure, Chicago University Press, 1984.

1984

Temps et rècit, t. 2, Paris, seuil.

ترجمه‌ی انگلیسی:

Time and Narrative. Vol. 2, Chicago University Press.

1985

Temps et recit, t. 3, Paris, Seuil.

ترجمه‌ی انگلیسی:

Time and Narrative, Vol. 3, Trans. K. Blamey, D. Pellauer, Chicago University Press, 1988.

1986

Du texte a l' action, Essais d 'hermeneutique 2, Paris, Seuil.

Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie. Geneve, Labor et Fides.

Lectures on Ideology and Utopia, Ed. G. H. Taylor, Columbia University Press.

A l' ecole de la phénomenologie, Paris. Vrin.

1990

Soi-meme comme un autre, Paris, Seuil.

Amout et Justice, Lieb und Gerechtigkeit, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubingen.

1991

Lectures. 1, Paris. Seuil.

A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination Ed. M. J. Valdes. New york, Harvester.

1992

Lectures. 2, Paris, Seuil.

۲. درباره‌ی پل ریکور

در این بخش فقط چند کتاب اصلی را که درباره‌ی ریکور نوشته شده‌اند، معرفی کرده‌ام:

C. Bouchindhomme, R. Rochlitz, *"Temps et récit" de Paul Ricoeur en débat*, paris, Les Editions du CERF, 1990.

S. H. Clark, *Paul Ricoeur*, London, Routledge, 1990.

J. Greisch, R. Kearney eds, *Paul Ricoeur, Les mètamorphoses de raison hermeneutique*, paris, Les Editions du CERF, 1991.

D. Wood. ed. *On Paul Ricoeur*, London, Routledge, 1991.

شماره‌ی ویژه‌ی نشریه‌ی *Esprit* درباره‌ی ریکور:

Esprit, 1988, 7-8, juillet-aout.

شماره‌ی ویژه‌ی نشریه‌ی:

Études phénomenologique, 1990. no. 11.

کتابشناسی آثار ریکور تا سال ۱۹۸۴:

Frans. D. Vansina, *A Primary and Secondary Systematic Bibliography of Paul Ricoeur, 1935-1984*. Louvain-la-Neuve, Edition Peeters, 1985.



در مهلت حروفچینی کتابی که در دست دارید، دو کتاب مهم منتشر شده است. نخستین مجلد سوم مقاله‌های ریکور است با عنوان:

Lectures, 3, Aux frontières de la philosophie, Paris, Seuil, 1994.

که مقاله‌های ریکور را درباره‌ی هرمنوتیک فلسفی و دینی در بر دارد. دومی کتابی است مهم درباره‌ی ریکور:

Olivier Mongin, *Paul Ricoeur*, Seuil, Les contemporains, 1994.

افزونه‌ی چاپ دوم

از انتشار نخستین چاپ کتاب حاضر بیش از چهار سال می‌گذرد. اکنون می‌توان آثار تازه‌ی پل ریکور و کتاب‌های جدیدی را که درباره‌ی او منتشر شده‌اند معرفی کرد.

۱

در پایان پیشگفتار کتاب حاضر نوشته بودم: «قرار است مجلد سوم ***خواندن‌ها*** از مقاله‌های ریکور درباره‌ی هرمنوتیک دینی و مساله‌ی قدیمی مورد پژوهش او یعنی مساله‌ی شرّ شکل گیرد». این کتاب به سال ۱۹۴۴ با عنوان ***خواندن‌ها ۳، در مرزهای فلسفه*** منتشر شد:

P. Ricoeur, *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie,* Paris, Seuil, 1995.

کتاب سه بخش دارد. بخش نخست با عنوان «فلسفه و غیر فلسفه» شامل شش مقاله است. نخستین مقاله درباره‌ی هرمنوتیک فلسفی دین در نوشته‌های کانت و به ویژه کتاب **دین در حدّ خرد ساده** است. ریکور معتقد است که موضوع کتاب کانت نه «ایده‌ی خداوند» بل واقعیت وجودی و تاریخی دین و فهم دین در افق تاریخی خاصی است. از این‌رو مفاهیمی چون Vorstellung یا «بازنمود» و در پی آن «تاویل»، در اندیشه‌ی کانت در حدّ هرمنوتیک دینی جای دارند. مقاله‌ی دوم در مورد مقام بازنمود در فلسفه‌ی دین هگل است. در این نوشته ریکور بر اهمیت نظر هگل درباره‌ی مقام مرکزی سخن مجازی در مباحث دینی تأکید می‌کند. مقاله‌ی بعدی در مورد اهمیت سخن مجازی در مباحث کتاب

ستاره‌ی رستگاری فرانتس روزنزوایگ است. این مقاله‌ها جدا از اعتباری که در گستره‌ی سخن دینی دارند، برای شناخت دقیق‌تر دیدگاه ریکور در مورد مجازهای بیان و استعاره نیز سودمندند. مقاله‌های بعدی درباره‌ی مفهوم گواهی یا شهادت در فلسفه‌ی امانوئل لویناس، معضل اصلی هرمنوتیک گواهی یعنی تعارض باور به ضرورت انتقاد با باور به مفهوم مطلق، و سرانجام نسبت هستی، جهان و خیال در نوشته‌های استانیسلاس برتون نوشته شده‌اند. عنوان بخش دوم کتاب «سرچشمه‌های غیر فلسفی فلسفه» است. این بخش نیز از شش مقاله در مورد نسبت فلسفه با دین و عرفان شکل گرفته است. در دو مقاله‌ی نخست مفهوم پیامبری مطرح می‌شود. مقاله‌ی اصلی این بخش «شرّ همچون چالشی بر فلسفه و الهیات» نام دارد. بخش سوم و نهایی مجلد سوم ***خواندن‌ها*** با عنوان «رساله‌ای در باب هرمنوتیک ***کتاب مقدس***» از شش پاره‌ی بیش و کم مستقل فراهم آمده است. نخست متن سخنرانی کوتاه اما مهم ریکور در مورد پدیدارشناسی دین می‌آید، سپس نکته‌هایی در زمینه‌ی نسبت فلسفه و الهیات، رابطه‌ی نوشتار و آوا در سخن ***کتاب مقدس***، سرچشمه‌های انجیلی نام خداوند و به ویژه دیدگاه قدیس آنسلم در این مورد، و سرانجام مسأله‌ی پیچیده و بحث‌انگیز رابطه‌ی ***عهد عتیق*** با ***عهد جدید*** مورد توجه قرار می‌گیرند.

در سال ۱۹۹۵ ریکور سه کتاب تازه منتشر کرد. دو کتاب جنبه‌ی زندگینامه‌های خود نوشته دارند. عنوان یکی از آن‌ها ***نقادی و ایمان*** است:

P. Ricoeur, *La critique et la conviction, Entretien avec Francoise Azouvi et Marc de Launay,* Paris, Calmann-Lévy. 1995.

این کتاب از گفتگویی طولانی (نزدیک سیصد صفحه) میان ریکور و دو متفکر فرانسوا آزووی و مارک دولونه پدید آمده است. اینجا ریکور برای نخستین بار از رویدادهای زندگی شخصی خود، زندگی اندیشگرانه‌اش و منطق و شیوه‌ی شکل‌گیری آثارش یاد کرده است.

اهمیت کتاب اما به این نکته خلاصه نمی‌شود، زیرا مسائل حساس و مهمی چون فعالیت فکری فیلسوفی که به نحله‌ی فلسفه‌ی انتقادی مدرن دل بسته است اما در عین حال ایمان دینی نیز دارد در این کتاب مطرح می‌شود.

کتاب دیگر ***بازاندیشی انجام شده*** با عنوان دوم «زندگی‌نامه‌ی روشنفکری خود نوشته» از دو مقاله‌ی مستقل فراهم آمده است:

P. Ricoeur, *Réflection faite, Autobiographie intellectuelle,* Paris, Éditions Esprit, 1995.

نخستین مقاله که هشتاد صفحه‌ی کتاب را به خود اختصاص داده برگردان نوشته‌ی ریکور است در کتاب ***فلسفه‌ی پل ریکور*** که لویس ادوارد هان در مجموعه‌ی «کتابخانه‌ی فیلسوفان زنده» منتشر کرده است. در آن کتاب گروهی از متفکران مقاله‌هایی در مورد جنبه‌های مختلف فلسفه‌ی ریکور نوشتند، و خود ریکور به هر یک پاسخ داد و در عین حال مقدمه‌ای هم در شرح زندگی فکری خود نوشت. در پایان، کتاب‌شناسی دقیق آثار ریکور آمده است:

L. E. Hahn ed, *The Philosophy of Paul Ricoeur*, Chicago and Lasalle, Illinoise, Open Court, 1995.

مقاله‌ی مورد نظر ما تأملی است بر گستره و محدوده‌ی سخنی که در آن می‌توانیم از خویشتن یاد کنیم. جهت پیشبرد این بحث، ریکور مثال زندگی فکری و فلسفی خود را مطرح می‌کند. در عین حال این متن از نظر ادبی نیز ارزشمند است. فاصله‌ی میان شخصیتی که روایت درباره‌ی اوست با راوی آشکار می‌شود و همین نکته مدام منش قصه‌گون روایت را برجسته می‌کند. مقاله‌ی دوم کتاب ***بازاندیشی انجام شده*** با عنوان «از متافیزیک تا اخلاق» با اشاره به نمونه‌ی نشریه‌ی مشهور «نشریه‌ی متافیزیک و اخلاق» بحثی فلسفی است در زمینه‌ی تحول فلسفه‌ی اخلاق در فرانسه‌ی آغاز سده‌ی بیستم. این نوشته از دیدگاه هرمنوتیک فلسفی با مقاله‌ی نخست مرتبط است، زیرا ریکور در میان سایر مسائل می‌خواهد این نکته را نیز دریابد که هر گزارشی تا کجا و به چه معنا کنشی است اخلاقی.

کتاب سومی که ریکور در سال ۱۹۵۵ منتشر کرد **عادل** نام دارد:
P. Ricoeur, *Le juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995.
کتاب شامل مقاله‌هایی است که در فاصله سالهای ۱۹۹۲ تا ۱۹۹۵ به طور مستقل در نشریه‌های گوناگون منتشر شده بودند، اما در این مجموعه پیوستگی و انسجام منطقی ـ مفهومی یافته‌اند. موضوع مرکزی این مقاله‌ها مساله‌ی حق و حقوق است. ریکور نخست می‌پرسد که «سوژه‌ی حقوق کیست؟»، سپس با یاری گرفتن از روش فلسفه‌ی تحلیلی و معناشناسی جدید می‌کوشد تا معنای خاصی از مسوولیت را روشن کند. در این راه او با فقدان معنایی کلی از مسوولیت روبرو می‌شود و همین نکته او را به طرح این پرسش می‌کشاند: «اساساً آیا می‌توان به نظریه‌ای کلی در مورد عدالت دست یافت؟». اینجا ریکور از نظریه‌ی جان راولس یاد می‌کند و می‌نویسد که ادعای چنان نظریه‌ای نمی‌تواند دستیابی به معنایی کلی و مطلق از عدالت باشد. او جهت تدقیق بحث خویش تکامل بعدی مباحث فلسفه‌ی سیاسی و اخلاق در مورد عدالت را دنبال می‌کند، و در مقاله‌های بعدی مساله‌ی مرکزی تاویل و هرمنوتیک را پیش می‌کشد و بحث او بار دیگر به مرز سخن فلسفی، سخن اخلاقی و سخن دینی می‌رسد. مفاهیم تاویل و / یا استدلال، کنش داوری، مفاهیم بخشش، مجازات، آگاهی و حق در مرکز این چهار مقاله‌ی واپسین قرار دارند.

در سال ۱۹۹۷ دو کتاب از ریکور به زبان فرانسوی منتشر شد. نخستین، برگردان متن **ایدئولوژی و یوتوپیا** است. (بنگرید به کتاب‌شناسی سال ۱۹۸۶):
P. Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, trans. M. R. D'Allonnes et J. Roman, Paris, Seuil, 1997.
برگردان فرانسوی تفاوت مهمی با متن اصلی درس‌گفتارها ندارد، فقط مترجمان پیشگفتاری کوتاه اما خواندنی در آغاز کتاب آورده‌اند. متن دیگر رساله‌ی کوتاهی است به نام **دیگری** درباره‌ی مفهوم دیگری در اندیشه‌ی

امانوئل لویناس و به‌ویژه در یکی از نوشته‌های او ***دیگری جز هستی یا فراسوی گوهر***:

P. Ricoeur, *Autrement*, Paris, Press Universitaires de France, 1997.

در نیمه‌ی نخست ۱۹۹۸ ریکور دو کتاب جدید منتشر کرده و رشته گفتارهایی تلویزیونی در مورد کتاب مقدس را نیز پی گرفته است. کتاب نخست با عنوان ***طبیعت و قاعده، آنچه اسباب اندیشیدن ما می‌شود*** گفتگویی است طولانی میان ریکور و ژان - پیر شانژو:

J.-P. Changeux et P. Ricoeur, *La nature et la règle, ce qui nous fait penser*, Paris, Odile Jacob, Éditions Odile Jacob, 1998.

ژان - پیر شانژو که متأسفانه هنوز در ایران ناشناس مانده، یکی از مشهورترین دانشمندان زیست‌شناس و عصب‌شناس فرانسوی است. او که در کلژ دوفرانس تدریس می‌کند در زمینه‌ی کارکرد مغز انسان تحقیق می‌کند. شانژو به عنوان یک دانشمند و ریکور از زاویه‌ی نگاه یک فیلسوف کوشیده‌اند تا فراشد پیچیده‌ی شناخت و نیروی فاهمه‌ی انسانی را مطرح کنند. بحث آنان از معضل قدیمی جسم و روح آغاز شده و راه خود را یافته است. از آنجا که هر یک از دو اندیشگر دانش فراوانی در مورد زمینه‌ی کار دیگری دارند، بحث بسیار جذاب و آموزنده از کار درآمده است. در این میان مسائل شناخت و آگاهی، آگاهی از خویشتن و سرچشمه‌های آگاهی اخلاقی، خواست، اشتیاق، غریزه، و هنجارها به تدریج مورد بحث قرار گرفته‌اند. موضوع فصل آخر که ما را از قلمرو تن‌کارشناسی بیرون می‌برد، اخلاق جهانشمول واختلاف‌های فرهنگی است.

واپسین کتابی که ریکور تاکنون منتشر کرده ***اندیشیدن به کتاب مقدس*** نام دارد. این کتاب مجموعه‌ی مقاله‌هایی است از ریکور و آندره لاکوک

استاد بازنشسته‌ی دانشگاه شیکاگو که کرسی بررسی‌های **کتاب مقدس** در آن دانشگاه از آن او بود:

P. Ricoeur, et A. LaCoqcue, *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998.

در این «کتاب دو صدایی» که نوشته‌های ریکور و لاکوک یکی در میان آمده‌اند، شش دسته از آیه‌های **عهد عتیق** از جمله نخستین آیه‌های «سفر پیدایش»، آیه‌های مربوط به ده فرمان از «سفر خروج»، آیه‌هایی از کتاب «حزقیال نبی»، مزمور بیست و دوم از «مزامیر»، اندیشه‌هایی درباره‌ی نام خداوند در «سفر خروج» باب‌های ۳ و ۱۴، و سرانجام «غزل غزل‌های سلیمان» مورد بررسی قرار گرفته‌اند. لاکوک با بهره‌گیری از آخرین پژوهش‌های تاریخی و متن شناسانه بحث خود را پیش می‌برد، و ریکور در مقام یک فیلسوف می‌کوشد تا روشن کند که این آیه‌ها موجد کدام اندیشه‌ها می‌شوند و ترجمه‌ها و تاویل‌های گوناگون **کتاب مقدس** سرچشمه و موجب چه دگرگونی‌ها در امکان شکل‌گیری این اندیشه‌ها بوده است. مسائل گوناگون و جذابی که بر اثر وجود اختلاف نظرهای ریکور و لاکوک پدید می‌آیند (برای نمونه در مورد نام خداوند و برخی معناهای «غزل غزل‌ها») ویژگی برجسته‌ی کتاب است.

۲

در این سال‌ها جز کتاب ***فلسفه‌ی پل ریکور*** که لویس ادوارد هان تدوین کرده و پیش‌تر از آن یاد کردم، چند کتاب مهم دیگر درباره‌ی ریکور منتشر شده است. یکی کتاب ***پل ریکور*** نوشته‌ی الیویه مونژن سردبیر نشریه‌ی اسپری است که در مجموعه‌ی «معاصران» انتشارات سوی منتشر شده است:

O. Mongin, *Paul Ricoeur*, Paris, Seuil, 1994.

موضوع اصلی این کتاب شناخت مقام فلسفه و اخلاق در اندیشه و آثار ریکور است، اما سهم فعالیت‌های فکری ریکور در سایر زمینه‌ها از یاد نرفته و شرح این کارها به گونه‌ای ماهرانه در دل مساله‌ی اصلی جای

گرفته‌اند. یکی از مسائل کتاب تدارک پاسخ به این پرسش است که تازگی هرمنوتیک ریکور در سخن فلسفی امروز و فعلیت اندیشه‌ی او تا چه حدّ نتیجه‌ی پیشینه‌ی کارهای پدیدارشناسانه‌اش و توجه‌اش به هستی‌شناسی فلسفی است. در فصل نخست که درباره‌ی «عمل فلسفه» نوشته شده اهمیت نگرش هستی‌شناسانه در آثار ریکور و راهی که او برای رسیدن به این هدف پیمود برجسته شده، و به ویژه در بخش دوم آن از هرمنوتیک بحث به میان آمده است. فصل سوم در مورد کنش، عمل و گستره‌ی همگانی است. اینجا بحث اخلاقی وارد قلمرو سخن سیاسی شده و نوآوری‌های ریکور در این زمینه مطرح شده است. فصل سوم با عنوان روایت‌گری، تاریخ و حکایت، به این جنبه‌های کار فکری ریکور می‌پردازد. در فصل چهارم از نظریه‌ی ریکور در مورد خویشتن و دیگری، و در فصل پنجم و نهایی از دیدگاه او در زمینه‌های اخلاق و دین بحث شده است.

کتاب دوم، متنی نسبتاً کوتاه است که الیویه آبل با عنوان ***پل ریکور، نوید و قاعده*** نوشته و در مجموعه‌ی Le bien commun که ویژه‌ی کتاب‌های حقوقی و سیاسی است، منتشر شده:

O. Abel, *Paul Ricoeur, La promesse et la régle*, Paris, Michalon, 1996.

در این کتاب بیشتر به آخرین نوشته‌های ریکور توجه شده است. بحث از حقوق و سیاست آغاز شده و از نوید دولت ـ شهری سعادتمند یعنی بنیاد آرمانشهر (فصل دوم) به قاعده‌های عدالت رسیده (فصل سوم). آنچه جداگانه مورد بررسی قرار گرفته خرد پراتیک است که در فصل چهارم در پیکر تحلیلی از انواع داوری بررسی شده و بهترین بخش کتاب را شکل داده است. این کتاب برای کسانی که بخواهند با مسائل مرکزی اندیشه‌ی ریکور در دهه‌ی اخیر آشنا شوند، مقدمه‌ی مفیدی است.

آخرین کتابی که باید از آن یاد کنم کتابی است پر حجم، حدود هشتصد صفحه همراه با مجموعه‌ای دیدنی از عکس‌های ریکور. این کتاب زندگی‌نامه‌ی ریکور به قلم فرانسوا دوس است که با عنوان ***پل ریکور: معناهای یک زندگی*** منتشر شده است:

F. Dosse, *Paul Ricoeur, Les sens d'une vie*, Paris, La Découvert, 1997.

دوس تاریخ‌نگاری دقیق و نویسنده‌ی کتاب مهمی درباره‌ی تاریخ ساختارگرایی است که آن‌را در افزونه‌ی چاپ دوم ***ساختار و تاویل متن*** (صص ۷۷۷-۷۷۴) معرفی کرده‌ام. تاکید بر اسم جمع در عبارت «معناهای یک زندگی» در عنوان کتاب او خبردهنده از نکته‌ای مرکزی در هرمنوتیک ریکور است. زندگی هر فرد معناهای گوناگونی دارد که خود او و دیگران آن‌ها را ابداع می‌کنند. نادرست خواهد بود که طرح‌ریزی‌های بی‌شمار فرد را برای ادامه‌ی زندگی‌اش نادیده بگیریم و بکوشیم تا یک معنای نهایی برای زندگی بیابیم. هر هویت انسانی چیزی بیش از یک حکایت نیست، قصه‌ای است که گفته می‌شود چون به کاری می‌آید، معنایی است که به سودایی و به هدفی ساخته می‌شود. دوس نیز علیرغم گردهم‌آوری انبوهی اسناد، مدارک کتبی، و متن گفتگوهای فراوان با دوستان، نزدیکان و همکاران ریکور درصدد ارائه‌ی «تصویر واقعی» یا هویت فیلسوف، یا کشف و معرفی معنای یکه‌ی زندگی او نیست. او پس از مطالعه‌ی آن همه مدارک عینی به خوبی دانسته که فقط یکی از روایت‌های ممکن زندگی ریکور را تدوین کرده، و گام به گام زندگی او را پی گرفته و **تاویل کرده است.** بنا به تاویل او وسوسه‌ی عدالت از آغاز کار فکری ریکور همیشه همراه او بوده، و خود را در برداشت او از تقابل خیر و شرّ، و در باور او به اختلاف تاویل‌ها، و در انکار روش ساختارگرایی یا در انتقاد از اقتدار روان‌کاوی فرویدی یا... نشان داده است. بنا به این روایت وسوسه‌ای که نبرد شک و ایقان را در آثار ریکور رقم زده و دیدگاه او را در مورد روایت و گزارش شکل داده است جستجوی حکمی عادلانه است که در واپسین نوشته‌های ریکور با صراحت بیشتری مطرح شده است.

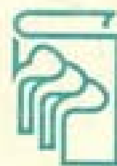
شهریور ۱۳۷۷

پل ریکور فیلسوف فرانسوی برجسته‌ترین نماینده‌ی زنده‌ی پدیدارشناسی و هرمنوتیک مدرن است.

کتابی که در دست دارید برگزیده‌ای است از گفتگوهای ریکور که موضوع مرکزی آنها «جهان متن» است. ریکور در این مکالمه‌ها از نقادی هنری تا اسطوره، از تاریخ تا هنر روایت، و از روزگار نو سخن میگوید. اما اعتبار کتاب فقط در آشنایی ما با این اندیشه‌ها نیست. کتاب برانگیزاننده‌ی خردورزی فلسفی است. شهامت فکر مستقل و همبسته کردن خرد و کنش را در خواننده افزون می‌کند.

این دستاوردی عظیم است و خاصه در گفتگوی ریکور با هانس گئورگ گادامر فیلسوف بزرگ آلمانی و با دانشجویانی که در این بحث شرکت کردند آشکار می‌شود. اینجاست که درمی‌یابیم فلسفه لذت شرکت در ساختن دنیایی تازه است.

طیف‌خواننده: پژوهندگان فلسفه‌ی معاصر و اندیشه‌ی پسامدرن



ISBN: 964-305-031-9



۱۲۹۰ تومان